

समकालीन धर्मदर्शन



अन्तराष्ट्रीय पुस्तक वर्ष १९७२

समकालीन धर्मदर्शन

लेखक

डा० याकुब मसीह, एम० ए० (स्वर्णपदक प्राप्त)

पी० एच० डी०, (एडिनबरा), डी० लिट् (पटना)

प्राफेसर तथा अध्यक्ष, दर्शन विभाग

मगध विश्वविद्यालय, बोधगया ।



बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

सम्मेलन भवन, पटना-३

सर्वाधिकार सुरक्षित

विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रंथ-निर्माण-योजना के अंतर्गत भारत सरकार (शिक्षा एवं समाज कल्याण मंत्रालय) के शत-प्रतिशत अनुदान से बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम संस्करण, मार्च १९७२

३०००

मूल्य : ₹० १६'७५ (सोलह रुपये पचहत्तर पैसे मात्र)

प्रकाशक :

बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

सम्मेलन भवन, पटना-३

मुद्रक :

जनजागरण प्रेस, पटना-३

प्रस्तावना

शिक्षा-संबंधी राष्ट्रीय नीति-संकल्प के अनुपालन के रूप में विश्वविद्यालयों में उच्चतम स्तरों तक भारतीय भाषाओं के माध्यम से शिक्षा के लिए पाठ्य-सामग्री सुलभ करने के उद्देश्य से भारत सरकार ने इन भाषाओं के विभिन्न विषयों के मानक ग्रंथों के निर्माण, अनुवाद और प्रकाशन की योजना पर-िचालित की है। इस योजना के अंतर्गत अंग्रेजी और अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रंथों का अनुवाद किया जा रहा है तथा मौलिक ग्रंथ भी लिखाए जा रहे हैं। यह कार्य भारत सरकार विभिन्न राज्य सरकारों के माध्यम से तथा अंशतः केंद्रीय अभिकरण द्वारा करा रही है। हिंदीभाषी राज्यों में इस योजना के परिचालन के लिए भारत सरकार के शत-प्रतिशत अनुदान से राज्य सरकार द्वारा स्वायत्तशासी निकायों की स्थापना हुई है। बिहार में इस योजना का कार्यान्वयन बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी के तत्वावधान में हो रहा है।

योजना के अंतर्गत प्रकाश्य ग्रंथों में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत मानक पारिभाषिक शब्दावली का प्रयोग किया जाता है, ताकि भारत की सभी शैक्षणिक संस्थाओं में समान पारिभाषिक शब्दावली के आधार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

प्रस्तुत ग्रंथ 'समकालीन धर्मदर्शन' डॉ० याकुब मसीह की मौलिक कृति है, जो भारत सरकार के शिक्षा एवं समाज कल्याण मंत्रालय के शत-प्रतिशत अनुदान से बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी द्वारा प्रकाशित की जा रही है। डॉ० मसीह अपने विषय के जाने-माने विद्वान हैं तथा उनको अध्ययन-अध्यापन का भी व्यापक अनुभव है। आशा है, इस ग्रंथ से जिज्ञासु पाठकों को यथेष्ट जानकारी प्राप्त होगी।

आशा है, अकादमी द्वारा मानक ग्रंथों के प्रकाशन-संबंधी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जायगा।

जिम्मीनाम सुधंशु

पटना,
दिनांक १० मार्च, १९७२

अध्यक्ष,
बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

प्राक्कथन

समकालीन दर्शन में दार्शनिक विश्लेषण और अस्तित्ववाद की दो मुख्य धाराएँ देखने में आती हैं। पलू, फिडने, विस्डम, सी० बी० मार्टिन, मैकी इत्यादि प्रमुख विश्लेषणवादी हैं। इनके अतिरिक्त विश्लेषणवादी परम्परा में हेयर, ग्रेथर्वैट इत्यादि वे विचारक हैं, जिन्होंने ईश्वर-मन्वन्वी प्रकथनों को नई मोड़ देने का प्रयास किया है। नॉर्मन मैल्कॉम, जॉन हिक, आई० एम० क्रौम्बी, जान विल्सन इत्यादि वे विश्लेषणवादी विचारक हैं, जो परम्परागत ईश्वरवादी प्रकथनों को अत्यपूर्ण सिद्ध करने का प्रयास कर रहे हैं। मेरी समक्ष में विश्लेषणवादी परम्परा के अनुसार परम्परागत ईश्वरवाद की सुरक्षा नहीं हो सकती है। मैंने अस्तित्ववादी परम्परा को धर्म के क्षेत्र में विशेष माना है। अस्तित्ववादो धर्मदार्शनिकों में रुडॉल्फ बुल्नमान तथा पॉल नीलिख प्रमुख हैं। मैंने नीलिख की नवमीमामा को नहीं स्वीकार किया। परन्तु इनके प्रतीक सिद्धान्त को स्वीकार किया है। मेरी समक्ष में शंकर और नीलिख के आधार पर प्रतीकात्मक कथनों की व्याख्या हो सकती है।

मैंने विषय को समकालीन रखते हुए भी पाठ्यक्रम को ध्यान में रखा है और धर्मदर्शन के प्रमुख सभी विषयों को सरल रूप में समकालीन दर्शन के निष्कर्षों के आधार पर प्रस्तुत किया है। छात्रों की सुविधा के लिए प्रत्येक अध्याय के अन्त में प्रश्न भी दे दिये हैं। जिज्ञासुओं के लिए लंबी ग्रंथ-सूची भी लिख डाली है। पारिभाषिक शब्दावली भी दे दी गई है।

मैं ग्रंथ अकादमी के सचिव डॉ० शिवनदन प्रसाद को धन्यवाद देता हूँ जिनके प्रोत्साहन के फलस्वरूप मैं इस पुस्तक को लिख सका हूँ। अपने विभाग के दो प्रिय अध्यापकों को भी बिना धन्यवाद दिए नहीं रह सकता हूँ। श्री उपेन्द्र नारायण झा और डॉ० समरेन्द्र कुमार वर्मा ने मेरी लेखनी को सुधारने में बहुत मदद की है। उनकी सहायता नहीं मिलती तो भाषा की अनेक त्रुटियाँ रह जाती।

—या० मसीह

विषय-सूची

अध्याय—१ (धर्म का स्वरूप) १-१५

धर्मदर्शन की आवश्यकता १, धर्म और धर्मदर्शन २, नीति और धर्म ४, धर्म की परिभाषा ६, इस परिभाषा के निष्कर्ष १०, सारांश १२ अम्बास के लिए प्रश्न १३, सहायक पुस्तकें १५ ।

अध्याय—२ (ईश्वरवाद) १७-६०

धर्म के प्रकार-१९, एकेश्वरवाद (मोनोथीज्म)-२०, ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता-२०, ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व-२२, तटस्थ-ईश्वरवाद (डीइज्म) अथवा देववाद-२७, तटस्थ-ईश्वरवाद और ईश्वरवाद के बीच मुख्य अन्तर-३२, तटस्थ-ईश्वरवाद की विशेषताएँ-३३, तटस्थ-ईश्वरवाद के प्रति आपत्तियाँ-३४, सर्वेश्वरवाद (पैन्थोइज्म)-३६, अन्तर्बर्तितवादी सर्वेश्वरवाद-३९, यत्निक सर्वेश्वरवाद-४२, स्पिनोज़ावाद-४५, सर्वेश्वरवाद के प्रति आपत्तियाँ-४६, सर्वेश्वरवादी का प्रत्युत्तर-४८, सर्वेश्वरवाद और ईश्वरवाद के बीच अन्तर-५०, एकेश्वरवाद (थीइज्म)-५२, मशैयात्मक और विश्लेषात्मक कथनों का स्पष्टीकरण-५६, प्रश्न-५९ ।

अध्याय—३ (ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाण) ६१-१०६

ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाण-६३, सत्तामूलक प्रमाण-६६, अन्तेल्म के द्वारा प्रस्तुत युक्ति-६६, विश्वमूलक प्रमाण-७६, कारण-कार्य पर आधारित युक्ति-७७, इस पृष्ठभूमि का एक प्रश्न है ७८, आपातिकता के आधार पर विश्वमूलक प्रमाण-८१, उद्देश्यमूलक प्रमाण-८६, नीतिपरक प्रमाण-९२, कात द्वारा प्रस्तुत नीतिपरक प्रमाण-९३, आलोचना-९७, हेस्टिंग्स रैशडेल का नीतिपरक प्रमाण-९९, आलोचना-१०१, विलियम रिची सोल्ले का नीतिपरक प्रमाण-१०२, आलोचना-१०४, प्रश्न-१०५ ।

अध्याय—४ (ईश्वर के गुण) १०७-१२६

ईश्वर के गुण-१०९, व्यक्तित्वपूर्णता एवं अपरिमितता-११०, सर्वज्ञता एवं पूर्वज्ञान-११३, पूर्वज्ञान और इच्छा-स्वातन्त्र्य-११५, अनुभववादी व्याख्या-११६, ईश्वर की नित्यता-११९, कालातीतता-११९, सर्वशक्तिमत्ता और सृष्टिकर्तृत्व-१२२, अतीतपन तथा अन्तर्बर्तितता-१२३, ईश्वर का शुभत्व और श्रेय-१२४, प्रश्न-१२६ ।

अध्याय—५ (अशुभ की समस्या)

१२७-१४९

अशुभ की समस्या-१२९, अशुभ का स्वरूप १२९, अशुभ की साधनता (करणवाद)-१३३, करणवाद की आलोचना-१३५, अशुभ का इच्छा-स्वातंत्र्य-मूलक विवेचन-१३७, इच्छा-स्वातंत्र्य का विश्लेषण-१४०, इच्छा-स्वातंत्र्य की ईश्वरवादी व्याख्या-१४३, अशुभ-संबंधी कथनों की संज्ञानात्मकता-१४५, प्रश्न-१४८ ।

अध्याय—६ (अमरता की समस्या)

१५१-१६८

अमरता के विभिन्न अर्थ-१५३, व्यक्तित्वपूर्ण अमरता-१५६, अमरता का वैशेषिक तथा संज्ञात्मक सिद्धान्त-१५८, मृत्युपूर्ण अमरता-१६४, सारांश-१६६, प्रश्न-१६७ ।

अध्याय—७ (धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन)

१५९-२४७

परिचय-१७१, हेनरी बर्ग्स द्वारा प्राणशक्तिमूलक धर्म की व्याख्या-१७१, आलोचना-१८०, जेम्स द्वारा धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन-१८३, जेम्स की धार्मिक व्याख्या की आलोचना-१९४, धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या-१९८ ईश्वरवाद के मनोवैश्लेषिक अध्ययन की आवश्यकता-२०० ईश्वरवाद की मनोवैश्लेषिक व्याख्या-२०३, आद्यप्रतिमा की आद्यप्रतिमा की व्याख्या-२०६, एक्सेलरवाद की फ्रायडवादी व्याख्या-२०८, धर्मविश्वास से हानि-लाभ-२१४, धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या की आलोचना-२१८, युग के द्वारा धर्म का विश्लेषण-२२३, प्ररूप-सिद्धान्त-२२५, आद्यप्रतिमा और प्रतीक-२३० व्यष्टीकरण की अवस्थाएँ-२३२, धार्मिक अनुभूति-२३६, धार्मिक कथन में तथ्यता तथा बहिर्निष्ठता का प्रश्न-२३९, आलोचना-२४१, निष्कर्ष-२४५, प्रश्न-२४६ ।

अध्याय—८ (धार्मिक ज्ञान का स्वरूप)

२४९-३५३

विषय-प्रवेश-२५१, ज्ञान का स्वरूप-२५२, फिडले-पलू के अनीश्वरवाद का सिद्धान्त-२५४, पलू का अनीश्वरवादी तर्क २५६, ईश्वर की अनिवार्य सत्ता-२५९ । ईश्वर-संबंधी कथन की संज्ञानात्मकता (१) : २६४

रहस्यानुभव और ई-कथन-२६६, ई-कथन की संज्ञानात्मकता के प्रसंग में जॉन विल्सन का विचार-२७२, जॉन विन्डम के द्वारा ई-कथन पर प्रकाश-२७७, ईयन टी० रामजे का उद्घाटन-सिद्धान्त-२८२, मिचेल, क्राम्बी तथा हिक द्वारा पलू के अनीश्वरवाद का प्रत्याख्यान २८९, आई० एम० क्रौम्बी का मत-२९१, ईश्वरवादी ज्ञान की संज्ञानात्मकता के प्रसंग में हिकका मत-२९५, आलोचना-३०० ।

अर्द्ध-संज्ञानात्मक सिद्धान्त (II) : ३०३

विशेषणारोपण साम्यानुमान-३०६, अनुपातित्वमूलक साम्यानुमान-३०८, आलोचना-३१२, पॉल तीलिख (सन् १८८६-१९६६) का प्रतीकवाद-३१६, प्रतीक-सिद्धान्त-३२०, तीलिख का ईश्वर-विचार-३२४, ई-कथनों की अर्थपूर्णता एवं सत्यता-३२६, मूर्तिपूजा और अनीश्वरवाद-३३२, समीक्षा-३३४ ।

अ-संज्ञानात्मक सिद्धान्त (III) : ३३६

आर० एम० हेयर का विषय सिद्धान्त-३३६, समीक्षा-३४१, ब्रेथवेट का कथा-मूलक नैति का सिद्धान्त-३४४, आलोचना-३४९, सारास-३५२, प्रश्न-३५३ ।

अध्याय—९ (धर्म-समन्वय तथा धर्म का भविष्य) : ३५५-३९०

धर्म-समन्वय के प्रमुख मत-३५७, परम्परागत धर्मों का भविष्य और भावी धर्म-३७०, पाश्चात्य ईसाई धर्म-परम्परा-३७१, अनीश्वरवाद-३७३ भारतीय धर्म-परम्परा और समाजवाद-३७५, समाधिमूलक धर्म-परम्परा और मानव का भावी धर्म-३७८, भावी धर्म और अनीश्वरवाद-३८०, विज्ञानाश्रित अनीश्वरवाद तत्त्वमीमासा ३८३, प्रश्न-३९० ।

अध्याय—१० (उपसंहार) :

३९१-३९४

महायक अथ-सूची

I—XXXII

पारिभाषिक शब्दावली

I—XX



धर्मदर्शन

अध्याय—१

धर्मदर्शन

धर्म का स्वरूप

धर्मदर्शन की आवश्यकता : धर्म के दार्शनिक विवेचन को 'धर्मदर्शन' कहते हैं। धर्मदर्शन न तो धर्म है और न दर्शन। धर्म वह सामूहिक मानव व्यापार है जो वास्तविक रूप में पाया जाता है। इस अर्थ में हिन्दू, ईसाई इत्यादि वास्तविक धर्म हैं और प्रत्येक धर्म के अपने-अपने विविष्ट व्यापार हैं, उदाहरणार्थ हिन्दू वह है जो अपने किसी इष्टदेवता की पूजा करता, व्रत रखता, तीर्थ करता तथा इसी प्रकार के अन्य व्यवहार करता है। धर्मपरायण होने के लिए हिन्दू के लिए आवश्यक नहीं है कि वह अपने इष्टदेवता के अस्तित्व को प्रमाणित करे। उसके लिए इनका भर ही पर्याप्त है कि उसे अपने देवता में आस्था हो और उसमें यह दृढ़ विश्वास हो कि उसके देवता उसके जीवन की समस्याओं में उत्प्रेरणा प्रदान कर उसके सहायक होंगे। धर्मचारी धर्म के अनुसार अनुचरण करना है, पर वह धर्म के सबंध में विचार नहीं करता है। ईश्वरनिष्ठ ईश्वर का आह्वान करता है, उससे सगोष्ठी करने की कोशिश करता है और ईश्वर-सायुज्य* (कम्पूनियन) स्थापित करना चाहता है। परन्तु बहुत कारणों से धार्मिक व्यापार, विश्वास तथा ईश्वर इत्यादि आराध्य विषयों के सबंध में मोचना भी पड़ता है। इस चिन्तन को 'धर्मदर्शन' की मज्ञा दी जाती है। धर्मदर्शन की आवश्यकता निम्नलिखित कारणों से हो जाती है।

१ धार्मिक अनुभूति परिवर्तनशील तथा क्षणस्थायी होती है। धर्मचारी अपनी अनुभूति से इतना प्रभावित हो जाता तथा आनंद का अनुभव करता है कि वह चाहता है कि वह अपनी अनुभूति को स्थायी रूप में दे। अनुभूति

*धर्मात् ईश्वरनिष्ठ ईश्वर के साथ जुड़ जाना चाहता है, उसकी उपस्थिति का मान करना चाहता है तथा उसका साक्षात्कार करना चाहता है। इसका नाम है ईश्वर-सायुज्य।

स्थायी नहीं हो सकती है, किन्तु उसके संबंध में किए गए विचार स्थायी हो सकते हैं। विचारने के लिए संप्रत्ययों (कन्सेप्ट) की आवश्यकता हो जाती है। ये संप्रत्यय अन्त में प्रचलित दर्शन से प्राप्त किए जाते हैं। अतः, धार्मिक अनुभूति को स्थायी करने के लिए, अविष्य में उसके अनुस्मरण करने के लिए तथा अन्य व्यक्तियों को संज्ञापित करने के लिए दर्शन की आवश्यकता हो जाती है।

२. दार्शनिक विचारधारा गतिशील होती है, क्योंकि दर्शन अपने युग के शोध से प्रभावित होता रहता है। जो दर्शन आज का है वह विज्ञान से ओतप्रोत है—आधुनिक जीवन की समस्याओं से प्रभावित है। प्राचीन दर्शन योग, समाधि तथा धार्मिक व्यापारों पर आधृत था। अब जैसे-जैसे दार्शनिक विचार बदलता जाता है वैसे-वैसे दर्शन परम्परागत विचार और व्यवहार को आलोचना की दृष्टि से देखने लगता है। प्रत्येक युग का दर्शन धर्म में निहित विचारों और व्यापारों की आलोचना करने लगता है और धर्मचारी इन आलोचनाओं से पराङ्मुख नहीं हो सकता है। धर्म जीवन का केन्द्र होता है और इस केन्द्र पर आघात होने से धर्मचारी विह्वल हो जाता है। इसलिए धर्मचारी के लिए आवश्यक हो जाता है कि वह नवीनतम दर्शन के आधार पर अपने धर्मदर्शन की रचना करे और धर्म के संबन्ध में की गयी आलोचनाओं का प्रत्युत्तर दे। इसलिए धर्मदर्शन को भी दर्शन की गतिशीलता के साथ परिशोधनशील रहना पड़ता है।

३. फिर धर्म अनेक है। उनके बीच विचार-विमर्श होते रहते हैं और साथ ही साथ विचार-संघर्ष भी हो जाता है। इसलिए प्रत्येक धर्मचारी के लिए आवश्यक हो जाता है कि वह अपने धार्मिक व्यापार, विश्वास, क्रिया-कलाप तथा अभिग्रहोः* (असम्पन्न) का दार्शनिक विवेचन करे ताकि धर्म-संगोष्ठी तथा संज्ञापन संभव हो सके।

धर्म और धर्मदर्शन : किन्तु धर्मदर्शन धर्म नहीं है। धार्मिक व्यापार, विश्वास तथा क्रियाकलाप को 'प्राथमिक भाषा' कहा जाता है। इस प्राथमिक भाषा पर विचार करने को धर्मदर्शन' कहा जाता है। जिस प्रकार बोल-चाल की भाषा तथा साहित्य को प्राथमिक अथवा मूल भाषा कहा जा सकता है और

*अभिग्रह, पूर्वधारणा" हैं जिनके अनुसार विचार-धारा संघातित होती है। इसे 'मान्यता' भी कहा जाता है, जबकि जिसे मानकर कार्यवाही संघातित की जाए।

उसके व्याकरण की द्वितीय श्रेणी की भाषा कहा जा सकता है, उसी प्रकार धर्मदर्शन को धर्म की तुलना में द्वितीय श्रेणी की भाषा कहा जा सकता है। धर्म में हम ईश्वर से संभाषण करते हैं; किन्तु धर्मदर्शन में हम ईश्वर-संभाषण के विषय में संभाषण करते हैं। इसलिए धर्मदर्शन साक्षात् धर्म-व्यापार नहीं है। यह है धर्म-वर्षा, धर्मचिन्तन, जो धर्म-विरोधी भी हो सकता है। अतः, यह आवश्यक नहीं है कि धर्म-दार्शनिक स्वयं धर्मचारी हो।

धर्म और धर्मदर्शन में केवल प्राथमिक एवं द्वितीय स्तरीय भाषाओं का ही अन्तर नहीं है। साथ ही साथ इन दोनों में व्यापकता तथा तटस्थता का भी भेद है। किसी भी धर्मविशेष की भाषा जाति-संस्कार तथा देश की संस्कृति से प्रभावित रहती है। ईसाई-धर्म, यहूदी-धर्म तथा इस्लाम की भाषाएँ अपने समय तथा देश में सर्वथा प्रभावित हैं। इसी प्रकार हिन्दू, बौद्ध तथा जैन-धर्म की भाषाएँ भारत की संस्कृति एवं भारत-भूमि के संस्कार से प्रभावित हैं। लेकिन धर्मदर्शन में हमें ऐसी भाषा का प्रयोग करना पड़ता है जो अनेक संस्कृतियों के लिए व्यापक रूप से लागू होती है। इस अन्तर का मुख्य कारण यह है कि धर्मों का उदय वैज्ञानिक काल में पूर्व हुआ और इस अवैज्ञानिक काल की अनुभूति न तो परिशुद्ध हो सकती थी और न व्यापक ही। परन्तु धर्मदर्शन, विशेषकर समकालीन दर्शन, वैज्ञानिक अनुभूति तथा समाज के बहुमुखी विकासों पर आधृत होता है। यही कारण है कि धर्मदर्शन दर्शन की व्यापक एवं परिशुद्ध भाषा तथा परिस्पष्ट सप्रत्ययों से रचित होता है।

लेकिन धर्म एवं धर्मदर्शन में विशेषकर तटस्थता का अन्तर होता है। धर्म में आत्मप्रसन (सेल्फ इन्वोल्वमेंट) रहता है। कोई हिन्दू अपने इष्टदेवता के प्रति तटस्थ नहीं रह सकता है। राम का पुजारी राम नाम से 'सजल नयन पुलकित गात' हो जाता है तथा राम-निंदा से विचलित हो उठता है। यही बात मुसलमान और ईसाई के लिए भी लागू होती है। बिना धर्म के प्रति अभिविन्यास* के धर्मचारी के धर्माचरण को सच्चा नहीं माना जायगा। अतः, धर्म में धर्मचारी का सम्पूर्ण व्यक्तित्व सम्पुटित रहता है। इसके विपरीत विज्ञान में विज्ञान-विषय के प्रति वैज्ञानिक पूर्ण तटस्थता बरतता है। वैज्ञानिक अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व को (अर्थात् अपनी इच्छाओं, अमिलाषाओं तथा उद्देश्यों को)

* 'अभिविन्यास' से आभिप्राय है कि व्यक्ति की जड़ का सुस्थापित रहना, अर्थात् व्यक्ति के अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व का सगाव।

छोड़कर तटस्थ होंकर जो कुछ अनुभूत करता है, उसका परिशुद्ध तथा परिस्पष्ट संप्रत्ययों के द्वारा प्रतिवेदन करता है। ठीक इसी प्रकार धर्मदार्शनिक सभी धर्मों का अध्ययन बिना किसी पक्षपात के करना चाहता है। यह ठीक है कि धर्मदर्शन में भी थोड़ा-बहुत आत्मग्रसन रहता है, क्योंकि गौण रूप से धर्मदार्शनिक में भी कोई-न-कोई धर्म रहता है, चाहे वह धर्म परम्परागत न होकर विज्ञानवाद, समाजवाद तथा मानवतावाद का क्यों न हो। धर्मदर्शन की तुलना में शुद्ध दर्शन अधिक व्यापक और तटस्थ रहता है। तोभी बिना आदर्श के प्रति अभिविन्यास एवं आत्म निवेदित्व के कोई भी शोध तथा विचार सच्चा एवं प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता है। वैज्ञानिक अपने विषय के प्रति तटस्थ अवश्य रहता है, लेकिन उसके अन्दर भी खोज की धुन सवार रहती है, नई देन देकर समाज में अमरता प्राप्त करने की उन्कट इच्छा रहती है। इसलिए विषय के प्रति तटस्थता बरतकर वह मृत्यु की बेदी पर आत्ममर्पण करता है। अतः, तटस्थता के पुजारी में भी आत्म-निवेदिता, आत्मबद्धता तथा आत्मग्रसन रहता है। तब इस बात में अन्तर है कि धर्म में आराध्य देवता अथवा इसके विषय के प्रति आस्था तथा सम्पूर्ण व्यक्तित्व-ग्रसन रहता है, लेकिन अंशतया धर्मदर्शन में आलोच्य विषय के प्रति तटस्थता बरनने की कोशिश की जाती है। धर्म के अन्तर्गत आत्मग्रसन एवं आत्मबद्धता (कॉमिटमेंट) के कारण धर्म को समष्टिपूर्ण तथा व्यक्ति का सम्पूर्णत्मक व्यवहार बना जाता है।

यह ठीक है कि वैज्ञानिक भी पूरी तन्मयता के साथ अपने विषय में लगा रहता है। तोभी वैज्ञानिक व्यापार का सम्पूर्णत्मक नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि अपनी प्रयोगशाला में निकलकर उसे खाने की आवश्यकता, अवकाश की आवश्यकता तथा अपने अकेलेपन को दूर करने के लिए साथी की खोज करनी पड़ती है। मृत्यु-भय को भी ध्यान में रखना पड़ता है। जीवन की उन प्रक्रियाओं के सम्पादन के लिए वैज्ञानिक को आचार एवं धर्म की मदद लेनी पड़ती है।

नीति और धर्म आचार के लिए हमें जानना पड़ता है कि हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए, अर्थात् नैतिक जीवन के लिए मानक को जानना पड़ता है जिसके अनुसार व्यवहार करना चाहिए। सच्चा नीतिवान व्यक्ति वह है जो प्रातःकाल में लेकर सोने तक आचरण निर्धारित

मानको के द्वारा जीवन-यापन करता है। अन नैतिक मानक व्यापक कहे जाते हैं और व्यक्ति के जीवन के लिए ये मानक इनके व्यापक होने हैं कि कहा जाता है कि व्यक्ति के लिए नैतिक द्रोह की सभावना नहीं मोची जा सकती है। इसका कारण है कि यदि उसे मोना भी है तो नैतिक दृष्टि के अनुसार व्यक्ति को तभी मोना चाहिए जब उसके लिए यह उचित हो। यदि कर्त्तव्य न निभाने के बदले कोई मो जाए तो इसे अनुचित समझा जाएगा। इसलिए नैतिक मानक को अनि व्यापक माना जाता है। तोभी नैतिक जीवन की तुलना में धार्मिक विश्वास, व्यवहार तथा आत्मबढ़ना को अधिक व्यापक एवं गहरा माना जाता है। गहराई के लक्षण पर विचार करे।

यदि हम उचित जानकर दान देने हैं तो हम दान को नैतिक कार्य माना जाएगा। लेकिन हम दान को धार्मिक व्यवहार कहने के लिए दानी के अन्दर भी परिवर्तन जाना चाहिए। दानी में चिन्मयता का भाव रहना चाहिए, उसे सब कुछ ईश्वर पर अर्पित मानना चाहिए, सब कुछ देकर भी उसके अन्दर भाव होना चाहिये मानो हमने कुछ नहीं दिया है। नैतिक स्तर पर दान को शुभ तथा उचित कहा जाएगा। परन्तु हमें धार्मिक होने के लिए इसमें शुचित्व अथवा पवित्रता का भाव रहना चाहिए। धार्मिक व्यवहार में इसलिए गहराई आ जाती है कि नैतिक आदेश को ईश्वरीय आदेश मान लिया जाता है और ईश्वरीय आदेश मान लेने पर कर्त्तव्य-पालन करने में उत्प्रेरणा मिलने लगती है और कर्त्तव्य-पालन सहज हो जाता है। परन्तु यदि हम धार्मिक उत्प्रेरणा की मदद न ले तो कर्त्तव्य-पालन करने में पाशविक वृत्तियों तथा प्रलोभनों के द्वारा बाधाएँ उत्पन्न होने लगती हैं। ऐसी अवस्था में नैतिक व्यवहार की निष्चितता नहीं पाई जाती है। परन्तु धार्मिक व्यवहार में व्यक्ति के अन्दर ही स्थाई परिवर्तन चला आता है। डाक सन्त हो जाता है और कामुक तुलसीदास भक्तप्रवर रामदाम हो जाता है। अतः, धार्मिक व्यवहार को सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रकाशन कहा जाता है और इसको तुलना में नैतिक व्यवहार में वृत्तियों के बीच संघर्ष रहने के कारण व्यक्तित्व का आंशिक रूप ही सक्रिय हो सकता है। नीतिवान के जीवन में उनकी अधिक स्थिरता नहीं पायी जाती है जितनी स्थिरता धार्मिक व्यक्ति में संभव हो सकती है।

फिर व्यापकता के दृष्टिकोण से नैतिक व्यवहार में स्थानीयता तथा सीमितपन पाया जाता है। प्रायः हम अपने दान को अपनी जाति के लिए

सीमित कर देते या प्रीति-भाव को अपनी ही जाति में सीमित रखते हैं । इसकी तुलना में धर्म-श्रेयणा के आ जाने पर सम्पूर्ण विश्व सीयराम-मय मालूम देता है और इसलिए धर्मों के द्वारा विश्व-सौहार्द संभव हो जाता है ।

अतः, धार्मिक व्यवहार में सम्पूर्ण व्यक्तित्व की आवश्यकता पाई जाती है । चूँकि सम्पूर्ण व्यक्तित्व धार्मिक व्यवहार में सक्रिय होता है, इसलिए धार्मिक व्यवहार में प्रबलता एवं सबलता पाई जाती है । इसलिए धार्मिक व्यापार को ही समष्टिपूर्ण तथा सर्वांगपूर्ण कहा जा सकता है ।

धर्म की परिभाषा . उपर्युक्त व्याख्या के आधार पर धर्म की परिभाषा निम्नलिखित रूप से की जा सकती है :

धर्म वह सर्वांगपूर्ण अभिवृत्ति है जो किसी समाज-समादृत आदर्शपूर्ण विषय के प्रति आत्मसमर्पण एवं अन्तर्बद्धता के हेतु व्यक्ति को सम्पूर्ण जगत् के प्रति अभिमुख करती है ।

इस परिभाषा में धर्म के संबन्ध में तीन मुख्य लक्षणों की ओर संकेत किया गया है, अर्थात् अभिवृत्ति, आदर्शपूर्णविषय और सर्वांगपूर्णता । प्रायः धर्म को विचारक साधारणतया 'विश्वास' मानते आए हैं । 'विश्वास' एक प्रकार का संज्ञान है । चूँकि समसामयिक स्त्रोत्र के आधार पर स्पष्ट किया गया है कि धर्म में संज्ञानात्मकता का अंश गौण पाया जाता है और सवेग तथा क्रियात्मकता का अंग विशेष पाया जाता है, इसलिए धर्म को विशेषतया 'विश्वास' की संज्ञा देना अनुपयुक्त कहा जाएगा । अब 'अभिवृत्ति' क्या है ? अभिवृत्ति मानव के अन्दर एकरूप में सोचने-विचारने एवं सक्रिय होने का स्थाई भाव है । देश-प्रेम एक प्रकार की अभिवृत्ति है जिसके कारण व्यक्ति समय पढ़ने पर उसकी रक्षा के लिए उठ खड़ा होता, उसके सुधार की बात सोचता तथा देश में होनेवाली सभी घटनाओं के प्रति प्रतिक्रियाशील रहता है । धर्म भी अभिवृत्ति है और इसका विषय है आदर्शपूर्ण आराध्य देवता, मूल्य तथा किसी भी सामूहिक रूप में पवित्र कहलानेवाले पात्र । राम-रहीम, ईसा-मूसा, निर्वाण—विज्ञान इत्यादि धर्म के आदर्शपूर्ण विषय देखने में आते हैं । इन आदर्शपूर्ण विषयों के प्रति आस्था देखने में आती है और इसी आस्था के हेतु व्यक्ति में सर्वांगपूर्ण अभिवृत्ति उत्पन्न होती है । सर्वांगपूर्णता से अभिप्राय है कि व्यक्ति के अन्तर्गत भाव, क्रियावृत्ति तथा संज्ञा तीनों प्रक्रियाएँ एकसाथ जागरूक हो सकती हैं और तीनों एक साथ ही पाई जाती हैं । इसलिए अभिवृत्ति को केवल संज्ञानात्मक समझना भूल है । यह ठीक है कि अभिवृत्ति को उत्पन्न

करने के लिए, इसे सुरक्षित-संरक्षित तथा दृढ़ बनाने के लिए युक्तियाँ दी जा सकती हैं, लेकिन युक्तियों को अभिवृत्ति का प्रमाण, आधार अथवा कसौटी नहीं कहा जा सकता है। अभिवृत्ति लाभप्रद, स्वस्थ-अस्वस्थ, कल्याणकारी-अकल्याणकारी इत्यादि हो सकती है, लेकिन अभिवृत्ति को सत्य-असत्य नहीं कहा जा सकता है। जहाँ सत्य-असत्य का प्रश्न नहीं किया जा सकता, वहाँ उसे संज्ञानात्मक भी नहीं कहा जा सकता है।

यह ठीक है कि धार्मिक अभिवृत्ति को सर्वांगपूर्ण कहा जाएगा, लेकिन सर्वांगपूर्णता के अन्तर्गत अन्य लक्षण भी निहित हैं। 'सर्वांगपूर्णता' से अभिप्राय है कि न केवल भाव, क्रियावृत्ति तथा सञ्ज्ञान की तीनों प्रक्रियाएँ एकसाथ पाई जाती हैं, परन्तु यह भी कि ये प्रक्रियाएँ समाकलित* रूप में पाई जाती हैं जिसके कारण व्यक्ति में शान्ति अथवा पूर्णता का भाव चला आता है। वृत्तियों और प्रक्रियाओं के संतुलन से व्यक्ति में उसकी सम्पूर्ण शक्तियाँ समन्वयात्मक रीति में काम करती हैं। इसलिए व्यक्ति के अन्दर मनोबल, स्थिरता तथा शान्ति पाई जाती है। वास्तव में 'धर्म' से अर्थ ही निकलना है कि वह जिसके हेतु उसकी सभी प्रक्रियाएँ उसकी पकड़ में आ जायँ।

सर्वांगपूर्णता से दूसरा अर्थ ध्वनित होना है कि समस्त विश्व के प्रति व्यक्ति अनुक्रियाशील हो। 'ममन्त विश्व' से यहाँ अर्थ है विश्व की समष्टि से अर्थात् विश्व की सभी वस्तुओं के व्यवस्थित ऐक्य से। इसलिए आकाश-पाताल, आदि-अन्त, पशु-पक्षी तथा सभी जीवों के प्रति सम्यग्दृष्टि। इस प्रकार धार्मिक सर्वांगपूर्णता का अर्थ सम्पूर्ण जगत के प्रति अभिमुख होना है।

सर्वांगपूर्णता से तीसरा अर्थ भी लगाया जाता है अर्थात् अन्तर्बद्धता तथा अन्तर्ग्रसन। धार्मिक अभिवृत्ति से धर्माचारी इतना ग्रस्त हो जाता है कि उसे मालूम होता है कि वह और उसका धर्म दो नहीं; एक ही हैं। अतः, धर्म की सर्वांगपूर्णता से ध्वनित होता है कि धार्मिक व्यक्ति का धर्म के प्रति आत्मनिवेदित होना, अपना सर्वस्व अपनी पूरी शक्ति के साथ समर्पित कर देना।

* 'समाकलन' से अर्थ होता है कि व्यक्ति के अन्दर सभी वृत्तियों-प्रक्रियाओं की क्रमबद्ध व्यवस्था का होना। इसके विपक्ष में अलसमाकलित व्यक्ति वह है जिसमें वृत्तियाँ-प्रक्रियाएँ उसे विभिन्न दिशाओं में खींचे रहती हैं। अस्थायिक असमाकलन से व्यक्ति असामान्य जीव हो जाता है।

उपयुक्त धर्म की परिभाषा का तीसरा सप्रत्यय अथवा तत्त्व बताया गया है 'समाज-समादृत आदर्शपूर्ण विषय' जिसके प्रति आस्था के होने पर ही सर्वांगपूर्ण धार्मिक अभिवृत्ति संभव होती है। प्रायः धर्मविचारक 'आदर्शपूर्ण विषय' के स्थान पर 'ईश्वर', 'जीवित आत्मन्', 'अनुभवातीत शक्ति', इत्यादि संप्रत्ययो को काम में लाते हैं। किन्तु जैन तथा हीनयानी बौद्धधर्म में 'ईश्वर' तथा मानवेतर किसी भी आध्यात्मिक शक्ति की पूजा नहीं की जाती है। पाश्चात्य विचारक इन धर्मों को 'धर्म' की मज्ञा न देकर 'नीतिशास्त्र' की संज्ञा देते हैं। लेकिन चूँकि इन धर्मों में इनकी अधिक आध्यात्मिकता का प्रचार है कि इन्हें परम्परागत अर्थ में 'धर्म' न पुकारना सर्वथा भूल है। अब यदि हीनयानी बौद्ध धर्म और जैन धर्म को 'धर्म' मज्ञा दी जाए तो ईश्वर या किसी दैवी शक्ति को धर्म का एकमात्र विषय नहीं कहा जा सकता है।

दूसरी बात है कि पाश्चात्य ईश्वरवादियों के बीच 'ईश्वर-मृत्यु-आन्दोलन' जड़ पकड़ गया है। बिशप रोबिन्सन, पास्टर बोनहोयफर, पादरी फॉन बुरेन इत्यादि ईसाइयो ने इस ओर अपना बल प्रदान किया है। इनके अनुसार धर्म में ऐहिकता (सेक्यूलरिज्म) को विशेष स्थान देना चाहिए। इसलिए जब ईश्वरवादियों को ही दैवी शक्ति ग्राह्य नहीं हो रही है तो ईश्वर के प्रति विश्वास को कैसे धर्म का मार माना जाए ?

फिर समकालीन विचारधारा में धर्म के स्थान पर वैचारिकियों (आइडिऑलॉजिज्म) को काम में लाया जा रहा है, उदाहरणार्थ मानवतावाद, ऐहिकतावाद, मार्क्सवाद इत्यादि। अनेक विचारकों का कहना है कि वास्तव में ये विचारिकियाँ परम्परागत धर्मों के वर्तमानयुगी रूपान्तर हैं। इसलिए यदि विज्ञानवाद, मानवतावाद, मार्क्सवाद इत्यादि को वर्तमानयुगी धर्म कहा जाए तो धर्म की परिभाषा में ईश्वर-पूजा को धर्म का तत्त्व नहीं माना जाएगा। यही कारण है कि धर्म में आस्था के विषय को 'समाजपूजित आदर्शपूर्ण विषय' बताया गया है। यह आदर्शपूर्ण विषय ईश्वर भी हो सकता है तथा अमूर्त मूल्य भी हो सकता है। आवश्यक यह है कि धर्म का विषय मूल्यपूर्ण हो जिसके प्रति धर्मचारी को आस्था मालूम दे। फिर मूल्यपूर्णता व्यक्तिगत न होकर सामूहिक अथवा व्यक्ति के अपने समाज के द्वारा समादृत होना चाहिए। अतः, धर्म सर्वदा सामाजिक घटना माना जाता है। संभव है कि किसी धर्म-प्रचारक को नया धर्म दिखाई दे जो उसके सिवा किसी अन्य व्यक्ति को ज्ञात न हो।

तोभी यहाँ इस धर्मस्रष्टा को अपने अनुयायियों के लिए एक काल्पनिक अथवा आदर्श समाज की कल्पना रहती है। फिर नवीन से नवीन धर्म क्यों न चलाया जाए परन्तु परम्परागत धर्मों की आधारभूमि में वह संभव होता है। नया धर्म या तो प्रचलित धर्मों की आलोचना के रूप में या उनका सशोधनमात्र अथवा उनका शोधक या पूरक होता है। अतः, धर्मों में समाज-समादर का स्थान अवश्य रहता है। हो सकता है कि एकान्त में वासकर व्यक्ति किसी धर्म का पालन करे और समाज को छोड़कर केवल अपनी पूर्णता के लिए प्रयत्नशील हो, तोभी इसे समाज-समादून कहा जाएगा। इसका कारण है कि सन्यास, समाधि तथा निर्वाणप्राप्ति को समाज स्वीकार करता है। इसलिए हार्डटहेड का कथन केवल आशिक रीति में ही सत्य है। इस कथन के अनुसार धर्म वह है जो व्यक्ति को अपने अकेलेपन के प्रति अनुक्रियाशीलन में उत्पन्न हो। यहाँ हमें काल्पनिक आदर्श समाज के अस्तित्व को भूल नहीं जाना चाहिए, जो किसी भी अकेले चिन्तन की आधारभूमि में प्रस्तुत रहता है।

अब धर्म के दो मूल पक्ष देखने में आ रहे हैं। एक ओर अन्तर्बद्धता के साथ सर्वांगपूर्ण अभिवृत्ति है और दूसरी ओर आदर्शपूर्ण विषय। क्या ये दोनों बराबर स्थान रखते हैं? यह ठीक है कि ये दोनों अवियोज्य हैं, क्योंकि बिना विषय या वस्तु के अभिवृत्ति संभव नहीं है। परन्तु हमें धर्म के अन्तर्गत आराध्य वस्तु को वस्तुनिष्ठ अस्तित्व अथवा पदार्थ नहीं मान लेना चाहिए। इसका कारण है कि धर्मवस्तु, आदर्श अथवा मूल्यों से भारित हुआ करती है। परन्तु आदर्श को वास्तविक नहीं कहा जाएगा। 'आदर्श' में ध्वनि ही होता है कि जो अभी यथार्थ नहीं है, पर जिसे भविष्य में साकार किया जा सकता है। साम्यवाद का वर्गहीन समाज आदर्श है। यह अभी किसी भी देश में वास्तविक नहीं हुआ है। पर क्या ईश्वर भी आदर्शपूर्ण पदार्थ है जो वास्तविक नहीं है? इसका उत्तर विध्यात्मक और नकारात्मक दोनों हो सकता है। भक्तों के लिए ईश्वर सभी मासारिक वस्तुओं की अंग्रेजा अधिक वास्तविक हैं। परन्तु क्या यह वास्तविकता साधारण वस्तुओं की वास्तविकता के समान सत्यापित की जा सकती है? नहीं, क्योंकि यहाँ कोई भी ऐसी सार्वजनिक कसौटी नहीं है जिसके द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध किया जा सकता है। इसलिए ईश्वर का अस्तित्व ऐसा नहीं है जिसे सत्यापित-मिथ्यापित

किया जा सकता है। यदि हम धर्म में निहित आदर्शपूर्ण वस्तु के अस्तित्व को सत्यापित-मिथ्यापित नहीं कर सकते हैं, तो इस बात से कई निष्कर्ष स्थापित किए जा सकते हैं। परन्तु महत्वपूर्ण निष्कर्ष होता है कि धर्मसंबंधी कवन न तो सत्य और न मिथ्या कहे जा सकते हैं, अर्थात् ये कवन संज्ञानात्मक नहीं कहे जाएंगे। धार्मिक कथन को असंज्ञानात्मक मानने के इसके दो उपर्युक्त लक्षण भी बताए जा सकते हैं।

हमने धर्म को अभिवृत्ति की संज्ञा दी है और व्यक्ति की अभिवृत्ति को न तो सत्य कहा जा सकता है और न असत्य। उदारहणार्थ, क्या पागल की अभिवृत्ति को असत्य कहा जाएगा? यदि कोई पगला समझे कि उसके सब भाई और संबंधी उसे घात करना चाहते हैं तो क्या उसकी अभिवृत्ति को सत्य कहा जाएगा? नहीं, इसे या तो स्वस्थ कहा जाएगा या अस्वस्थ, सामान्य या असामान्य। इसलिए यदि 'धर्म' को व्यक्ति की अभिवृत्ति बताई जाय तो धार्मिक कथन अभिवृत्तिमूलक होकर असंज्ञानात्मक कहे जाएंगे। फिर हमलोगों ने लिखा है कि धार्मिक अभिवृत्ति में व्यक्ति समस्त विश्व को सम्पूर्णत्व में आंकता है। पर क्या विश्व की समष्टि किसी भी अनुभूति की वस्तु हो सकती है? क्या कोई भी व्यक्ति विश्व का आदि-अन्त जान सकता है? विश्व घटनाओं का अनन्त अनुक्रम है और यदि घटनाओं की माला अनन्त हो तो इसे कौन जान सकता है? इसलिए समस्त विश्व के सम्पूर्णत्व के विषय बताए गए धार्मिक कथन को भी संज्ञात्मक नहीं कहा जाएगा क्योंकि यह विश्व-सम्पूर्णत्व अनुभवातीन कहा जाएगा।

इस परिभाषा के निष्कर्ष : यह प्रस्तावित परिभाषा है जिसे पाश्चात्य-प्राच्य, पुरातन-समकालीन तथा समसामयिक दर्शनधारा को ध्यान में रखकर प्रस्तुत किया गया है। न तो यह परिभाषा कल्पित है और न आनुभविक सामान्यीकरण है। इसकी पुष्टि सम्पूर्ण पुस्तक के विभिन्न विषयों के अध्ययन के आधार पर की जा सकती है।

द्वितीय, इस परिभाषा से ध्वनित होता है कि धार्मिक कथन संज्ञानात्मक नहीं होते हैं, अर्थात् धार्मिक कथन किसी भी वस्तुगत सत्ता का कोई ऐसा वर्णन नहीं उपस्थित करते, जिसे सत्य-असत्य समझा जाए। इस निष्कर्ष की पुष्टि कई प्रकरणों में की जाएगी। चूंकि अनेक धर्मों की तुलना में ईश्वरवादी धर्म के अनेक अनुयायी हैं, और ये ईश्वर की वस्तुगत सत्ता मानते हैं इसलिए

यदि ईश्वर के संबंध में धार्मिक कथन की असंज्ञानात्मक सिद्ध कर दिया जाए तो इस निष्कर्ष को अन्य धर्मों के आराध्य वस्तु के संबंध में स्थापित होने में कोई कठिनाई नहीं होगी। ईश्वर-संबंधी कथन के असंज्ञानात्मक सिद्ध करने के लिए इस पुस्तक में दिखाया जाएगा।

१. ईश्वर-संबंधी सभी युक्तियाँ दोषपूर्ण हैं और ईश्वर का प्रत्यय ही आत्म-विरोधी है। इन दोनों बातों में स्पष्ट होता है कि ईश्वर-विषयक कथन असंज्ञानात्मक हैं।

२. फिर माना जाता है कि ईश्वर में अनन्त गुण असीमित रूप में अनिवार्यतः पाए जाते हैं और यह भी दोषपूर्ण सिद्धान्त सिद्ध किया जाएगा।

३. ईश्वरवादी मानते आए हैं कि ईश्वर सर्व-शक्तिमान और परम शुभ है। परन्तु यदि ऐसी बात हो तो सिद्ध किया जाएगा कि अशुभ की समस्या का समाधान नहीं हो सकता है।

४. हम परिभाषा से स्पष्ट होता है कि ईश्वरवाद धर्म का एक प्रमुख रूप है, परन्तु धर्म को ईश्वरवाद नहीं कहा जा सकता है। धर्म अधिक व्यापक मप्रत्यय है। ईश्वरवाद के अतिरिक्त इसमें जैन, बौद्ध तथा शांकर धर्मदर्शन भी सम्मिलित हैं और ये विभिन्न प्रकार के धर्म सभ्य और युक्ति-संगत मालूम देते हैं। साथ-ही-साथ समसामयिक मानवतावाद के विभिन्न प्रकार भी युक्तिपूर्ण और उपयुक्त मालूम देते हैं। इसलिए ईश्वरवाद के खंडन से धर्म का खंडन नहीं होता है।

५. धर्म का मुख्य उद्देश्य यह नहीं है कि ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति की आराधना की जाय। धर्म का उद्देश्य है कि मानव को ऐसी मन-स्थिति की प्राप्ति हो जिससे उसमें शांति और आनन्द का संचार हो और इस जीवन में वह अपने कर्तव्यों को निभाने में समर्थ हो सके। साथ-ही-साथ उसकी 'आत्मा'* का सर्वधन एवं विकास हो।

६. यदि हम धर्म के उद्देश्य को आत्मा-विकास मान लेंगे तो धर्म-संगोष्ठी एवं धर्म-समन्वय के प्रसंग में देखेंगे कि धर्मों के संबंध में सत्यता-

* यहाँ 'आत्मा' से अभिप्राय है प्रत्येक व्यक्ति की सम्पूर्ण मानसिक शक्तियों की समाकलित व्यवस्था। यहाँ आत्मा से प्लेटोवादी तथा सॉक्रेट्स-न्याय तथा जैन दर्शनो में बताए गए 'अनन्त पदार्थ-रूप आत्मा' शब्दा अर्थ नहीं लिया गया है। अमरता-प्रकरण में इन बातों की चर्चा की जायेगी।

असत्यता का प्रश्न छोड़कर हम धर्मों के द्वारा समकालीन मानवों के विकास की बात सोचेंगे और धर्म को अन्य कला तथा विज्ञान के समान सस्कृति का मुख्य साधन मानेंगे ।

सारांश . धर्म में दो मुख्य तत्व पाए जाते हैं, अर्थात् विषयवस्तु जिसके प्रति धार्मिक प्रक्रिया निर्दिष्ट होती है, उदाहरणार्थ, ईश्वर, राम, कृष्ण, अल्लाह, इत्यादि; और धार्मिक अनुभूति । अभी तक धार्मिक विषयवस्तु को ही प्रधान माना जाता था, परन्तु इस पुस्तक में उल्लिखित परिभाषा के अनुसार धार्मिक अनुभूति को विषयवस्तु की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण अंग माना गया है ।

धार्मिक आस्था की विषयवस्तु में तीन विशेष प्रकार पाए जाते हैं, अर्थात् (क) दैवी-शक्ति, उदाहरणार्थ, ईश्वर, भगवान्, ईसा, अल्लाह, इत्यादि । (ख) यदि दैवी-शक्ति को नहीं भी स्वीकार किया जाए तो अनीश्वरवादी जैन एवं हीनयानी बौद्ध धर्म में, आध्यात्मिकता को धर्म का निश्चित एवं विभेदक गुण माना गया है । स्वाईन्मर ने भी आध्यात्मिकता को धर्म का मारतत्व माना है । (ग) परन्तु यदि कोई ऐसा दर्शन हो जिसमें न तो किसी दैवी-शक्ति को और न आध्यात्मिकता को प्रथम दिया जाता है, उदाहरणार्थ, साम्यवाद, तो क्या इस दर्शन को धर्म-दर्शन की संज्ञा दी जा सकती है ? मैन्गेवे, माटिनो, फ्लिट तथा विलियमजैम्स बिना दैवी-शक्ति को स्वीकार किए हुए किसी भी वाद को 'धर्म-दर्शन' संज्ञा नहीं देंगे । परन्तु भारतीय धर्म-परम्परा को ध्यान में रखने पर अनीश्वरवादी जैन तथा बौद्ध दर्शन को भी धर्मदर्शन कहा जाएगा, क्योंकि इनमें आध्यात्मिकता को चरम लक्ष्य माना जाता है । परन्तु क्या दैवी-शक्ति तथा आध्यात्मिकता के विरोध करनेवाले साम्यवाद को धर्मदर्शन कहा जा सकता है ? इस पुस्तक में साम्यवाद को भी धर्मदर्शन कहा गया है, क्योंकि इस पुस्तक की परिभाषा के अनुसार अनुभूति के लक्षण-विशेष को ध्यान में रखकर किसी व्यापार को धार्मिक कहा जा सकता है । जिस व्यापार में व्यक्तित्व में सम्पूर्णत्व के साथ आन्तरिक गहनता पाई जाए उस व्यापार को 'धर्म' संज्ञा देने का प्रस्ताव किया गया है । चूंकि साम्यवाद में भी उसके साम्यवादी आदर्श के लिए गहन एवं सम्पूर्णतात्मक अनुभूति का संचार होता है, इसलिए साम्यवाद को भी 'धर्म' की संज्ञा दी गई है ।

फिर वास्तव में पाश्चात्य साम्यवाद ईसाई-धर्म का ही ऐहिक रूप है । ईसाई-धर्म में लोक-सेवा को स्वयं प्राप्ति का उत्तम साधन माना गया है ।

यदि ईश्वर, स्वर्ग इत्यादि आधिदैविक अस्तित्व को नहीं स्वीकार किया जाए और यदि ईसाई नैतिकता के समाज-विकास, सामाजिक सरोज तथा लौकिक कल्याण को स्वीकार कर लिया जाए, तो इसे ही साम्यवाद समझा जा सकता है। अतः, ऐतिहासिकतावादी साम्यवाद ईसाई-धर्म का ही वर्तमान-युगीन रूप है। इसलिए साम्यवाद को भी 'धर्म' की संज्ञा देनी चाहिए।

इस पुस्तक में उल्लिखित परिभाषा के अनुसार सर्वप्रथम ईश्वरवाद की चर्चा की जाएगी और तब उसके गुण-दोष-विवेचन के बाद भारतीय धर्म-परम्परा के ईश्वरनिरपेक्ष समाधिमूलक धर्मों की व्याख्या की जाएगी। अन्त में, वर्तमानयुगीन मानवतावाद के विभिन्न मतों का उल्लेख किया जाएगा।

अभ्यास के लिए प्रश्न :

१. धर्म के स्वरूप की व्याख्या कीजिए।

(यहाँ परिभाषा देकर धर्म के लक्षणों का स्पष्टीकरण करना चाहिए।)

२. क्या धर्म व्यक्ति की सम्पूर्ण-आत्मिक प्रक्रिया है? इसकी व्याख्या करके धर्म और विज्ञान के बीच संबंध बनाइए।

धर्म में बहुत अधिक अपनी वस्तु के प्रति आस्था, आत्मबद्धता तथा आत्मसमर्पण है। लेकिन विज्ञान में ज्ञेयवस्तु के प्रति यथासंभव तटस्थता बरनी जाती है। द्वितीय, विज्ञान के सभी कथन सज्ञानात्मक होते हैं और उन्हें गत्यापित-मित्यापित किया जा सकता है। धार्मिक कथन कल्याणकारी-अकल्याणकारी, ठोस-विक्षुब्ध इत्यादि, हो सकते हैं। ये असज्ञानात्मक होते हैं। तृतीय, वैज्ञानिक कथन में भाव-क्रियावृत्ति का पक्ष गौण और सज्ञानात्मकता का विशेष होता है। ठीक इसके विपरीत धार्मिक कथन में भाव पाई जाती है। चतुर्थ, वैज्ञानिक लक्ष्य है कि घटनाओं का नियंत्रण, पूर्वकथन हो ताकि मानव के उद्देश्य की पूर्ति हो। धर्म का चरम लक्ष्य मानवोपर वस्तुओं की प्राप्ति नहीं, बरन् मानवों का ही विकास और उनका मानसिक सबर्धन।

३. धर्म की व्याख्या करके उसके साथ नीतिशास्त्र का संबंध स्थिर करें।

(इस अध्याय में बताया गए संबंध के अतिरिक्त आर. बी. ब्रैथवेट की धर्म संबंधी व्याख्या पर भी ध्यान देना चाहिए।)

४. निम्नलिखित धर्मों की परिभाषाओं की आलोचनापूर्वक व्याख्या कीजिये।

(क) Religion is

"man's faith in a power beyond himself whereby he seeks to satisfy emotional needs and gains stability of life, and which he expresses in acts of worship and Service".

(G. Galloway)

(क) धर्म फेय नहीं, लेकिन अभिवृत्ति है। परन्तु इस बात का स्पष्टीकरण बाद में होगा। द्वितीय, यहाँ धर्म और ईश्वरवाद एक हो जाता है जो आपत्तिपूर्ण सिद्धान्त है। तृतीय, इसमें अचेतन प्रक्रियाओं की ओर संकेत नहीं किया गया है। इसलिए धर्म को संपूर्णात्मक नहीं माना जा सकता है। वास्तव में यह परिभाषा ईश्वरवाद की है, न कि धर्म की।

इस परिभाषा के सही-सही लक्षणों का भी उल्लेख करना चाहिए।

(ख) "Religion is a belief in an Everliving God, that is, a Divine Mind and Will ruling the Universe and holding Moral relations with mankind"

(James Martineau)

इस परिभाषा में लगभग वे ही गुण-दोष हैं जो मैलोवे द्वारा दी गई परिभाषा में हैं। यहाँ ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता पर तथा उसकी बहिर्निष्ठता पर बहुत अधिक बल दिया गया है और ऐसा मान लेने में ईश्वर-विषयक कथन संज्ञानात्मक हो जाते हैं। परन्तु हम आगे चलकर देखेंगे कि ईश्वर-विषयक कथन कभी भी संज्ञानात्मक नहीं हो सकते हैं।

(ग) "Religion is commitment to a kind or quality of life that purports to recognize a source beyond itself (usually but not necessarily called God), and that issues in recognizable fruits in human conduct (e. g., law, morality), culture (e. g., art, poetry), and thought (e. g., philosophy)."

(G. MacGregor)

इस परिभाषा के अनुसार धर्म को व्यक्ति के सम्पूर्णतात्मक व्यवहार बताया गया है क्योंकि बाह्य अस्तित्व के ज्ञान से संज्ञानात्मकता, मानव व्यवहार

तथा सस्कृति से क्रियावृत्ति और गुणात्मक जीवन से भाव की ओर संकेत होता है। फिर अन्तर्बद्धता (कमिटमेंट) से भी सम्पूर्ण व्यक्तित्व का निहित होना ध्वनित होता है। पुनः, नीति, सस्कृति तथा दर्शन आदि के द्वारा अभिव्यक्ति को मान लेने से समाज-समादृत आदर्श की ओर संकेत मिलता है। इसकी कमी इस बात में है कि इस परिभाषा के अनुसार जैन तथा हीनयानी बौद्ध धर्म को 'धर्म' की संज्ञा नहीं दी जा सकती है, क्योंकि इन धर्मों में मानवोत्तर बहिर्निष्ठ सत्ता को नहीं माना जाता है। इसलिए जैन-बौद्ध इत्यादि धर्मों को नहीं स्वीकारने पर इस परिभाषा को दोषपूर्ण एवं सकीर्ण कहा जाएगा।

सहायक पुस्तक :

१. George Galloway, The philosophy of religion
Charles Scribner's Sons.
२. E. S. Brightman, A philosophy of religion,
Prentice Hall.
३. A N Whitehead, Religion in the making, Macmillan
४. G MacGregor, 'Introduction to Religious Philosophy',
Houghton Mifflin.
५. W. T. Blackstone, The problem of religious knowledge,
Prentice-Hall (chapter iv)
६. Y. Masih, An introduction to religious Philosophy,
Motilal Banarsidas.



ईश्वरवाद

अध्याय—२

अध्याय—२

ईश्वरवाद

धर्म के प्रकार - पुरातनकाल में लेकर अब तक धर्म के विभिन्न रूप देखने में आते हैं। उन्हें सर्वप्रथम आदिम और अनादिम दो वर्गों में बांटा जा सकता है। अनादिम धर्मों में समकालीन विकसित धर्मों को अनेक वर्गों में रखा जा सकता है। परन्तु आधुनिक मुख्य धर्मों को ध्यान में रखते हुए उन्हें परम्परागत और वर्तमानयुगी दो वर्गों में बांटा जा सकता है। वर्तमानयुगी धर्म में मानवतावाद विशेष धर्म है और इसमें समाजवाद, साम्यवाद, प्रजातन्त्रवाद, वैज्ञानिक मानवतावाद इत्यादि अनेक धर्म गिने जा सकते हैं। इन वर्तमानयुगी धर्मों की चर्चा बाद में की जायगी। परम्परागत विकसित धर्मों को समाधिमूलक और उपासनामूलक धर्मों में रखा जा सकता है। उपासनामूलक धर्म में किसी आदर्शपूर्ण लोकान्तीत सत्ता का रहना अनिवार्य है जो अपने पुजारियों में स्वतन्त्र रह कर भी उन्हें प्रेरणा प्रदान करता है। इसकी अपेक्षा समाधिमूलक धर्म में ईवी सत्ता के प्रति तटस्थता बरती जाती है। उपासनामूलक धर्म में ईसाई, यहूदी एवं इस्लाम धर्म आदि गिने जा सकते हैं, और समाधिमूलक धर्म के अन्तर्गत जैन-बौद्ध धर्म गिने जा सकते हैं। समाधिमूलक धर्मों में आत्मसमर्पण पर विशेष बल दिया जाता है और उपासनामूलक धर्मों में आराध्य देवता को आराधना, पूजा और आत्मसमर्पण का विशेष पात्र माना जाता है। समाधिमूलक धर्म भारतीय सस्कृति की विशेष देन है जिसके महत्त्व को अभी तक धर्मदार्शनिकों ने नहीं स्वीकार किया है। समाधिमूलक धर्म की व्याख्या बाद में की जायगी और उपासनामूलक धर्म की चर्चा इस प्रकरण में की जाएगी।

उपासनामूलक धर्म भी आराध्य देवता के स्वरूप के अनुसार विभिन्न वर्गों में रखे जा सकते हैं, परन्तु ईश्वरवाद ही समकालीन युग में मुख्य उपासनामूलक

धर्म है और इसलिए धर्मदर्शन की दृष्टि से इसे ही सर्वप्रथम मुख्य स्थान दिया जाएगा। फिर मानव बुद्धिसम्पन्न हुआ करता है और कोई भी ऐसा धर्म नहीं हो सकता, जिसमें तर्क को कम-अधिक व्यवहृत नहीं किया जा सकता है। तोभी कुछ धर्म में तर्क को बहुत अधिक स्थान दिया जाता है और इसलिए इस प्रकार के ईश्वरवादी धर्म को 'दार्शनिक' कहा जा सकता है। दार्शनिक ईश्वरवाद की अपेक्षा व्यावहारिक ईश्वरवाद में दार्शनिक युक्तियों का स्थान गौण रहता है। ईश्वरवाद के चिन्तन में दोनों प्रकार के ईश्वरवाद विशेष स्थान रखते हैं और इनकी व्याख्या की यथास्थान जाएगी। धर्म के विभिन्न प्रकारों को ध्यान में रखने के लिए धर्म की तालिका ग्रंथ के अंत में देखें।

एकेश्वरवाद (मोनोथीज्म)

पाश्चात्य एकेश्वरवाद के अनुसार एक सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, व्यक्तित्वपूर्ण, अन्यन्त शुभ सत्ता ने इस विश्व की सृष्टि इसलिए की है कि अन्त में इच्छा-स्वातन्त्र्यपूर्ण सृष्ट मानव ईश्वराज्ञा का पालन कर मनुष्यकल्पी जीव बन सके। ईश्वर की सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमानता तथा शुभत्व ऐसे अपरिमित गुण हैं, जिनकी समालोचना अन्य प्रकरण में की जाएगी। यहाँ ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता तथा उसके सृष्टिकर्तृत्व की ही चर्चा की जाएगी।

ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता मानव में व्यक्तित्व चरितार्थ होना है, अर्थात् उसमें स्मृति, विचार कल्पना, आदर्श इत्यादि की संगठित एकता पाई जाती है। प्रत्येक व्यक्ति मनुष्यता है कि बाल्यावस्था में लेकर वृद्धावस्था तक आजन्म उसकी एक ही समाकलि चैतन्यपूर्ण मना रहती है। इसी प्रकार यदि ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण माना जाए तो इसमें आपादित होगा कि ईश्वर सृष्टि-संबंधी सभी घटनाओं को जानता है और वह उनमें निहित आदर्शों को पूरा करता है। यह ठीक है कि मानव की तुलना में ईश्वर की चेतना का विस्तार अनन्त है और उसकी चेतना-अवधान में असंख्य घटनाएँ सम्मिलित रहती हैं। लेकिन ईश्वर के व्यक्तित्व में यह विशेषता है कि मानव ईश्वर से सगोष्ठी कर सकता है और ईश्वर भी उसकी प्रार्थना और याचना पर ध्यान देता है, आज्ञाकारी रहने पर अपने भक्तों पर कृपा-दृष्टि रखता है और आज्ञाओं के उल्लंघन करने पर उसे दंडित करता है। यदि ईश्वर में व्यक्तित्व न होता तो उसे चेतनविहीन सत्ता समझा जाता और चेतनविहीन सत्ता से क्षमा, सहानुभूति, सहायता तथा आसंक्रन्दन का प्रत्युत्तर प्राप्त करना असंगत मालूम देता है।

इसलिए यदि धार्मिक दृष्टि से ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार भी कर लिया जाए तो उसे तभी उपास्य समझा जाएगा जब उसमें व्यक्तित्वपूर्णता को भी मान लिया जाए। व्यक्तित्वविहीन ईश्वर उपास्य नहीं हो सकता। फिर उपास्य के रूप में व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर में शुभत्व के साथ मत्सकल्प भी अनिवार्य है और यदि ईश्वर में सकल्प है तब बिना किसी उद्देश्य प्राप्ति के सकल्प के रहने का कोई अर्थ नहीं निकलता है। परन्तु यदि ईश्वर पूर्ण हो तो उसमें किस ऋद्धि-सिद्धि की आवश्यकता होगी जिसे प्राप्त करने की उसमें इच्छा हो सकती है? इस प्रकार व्यक्तित्वपूर्णता से सकल्प, मकल्प में उद्देश्यपूर्णता और उद्देश्यपूर्णता से अभाव, और अभाव में पूर्णता को कमी आपादन होती है। यदि बिना व्यक्तित्वपूर्णता के ईश्वर उपास्य नहीं, तब व्यक्तित्वपूर्णता होने पर ईश्वर में सीमितपन अर्थात् अपूर्णता ध्वनि होती है और अपूर्ण ईश्वर की युक्तिमंगन रूप से उपासना संभव नहीं है, अर्थात् भक्त का ईश्वर के प्रति सम्पूर्ण आत्म-समर्पण एवं आत्मनिवेदन नहीं हो सकता है। अतः, "व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर" का सप्रत्यय आत्मविरोधी है।

फिर व्यक्तित्वपूर्णता में अर्थ होता है स्मृति, विचार, कल्पना, आदर्श आदि की चैतन्यपूर्ण एकता। अब एकता में स्पष्ट होता है कि प्रक्रियाओं का संगठन एवं समाकलन प्राप्त हो चुका है। प्रक्रियाओं के समाकलित हो जाने का अर्थ है—संगठन-क्षमता की समाप्ति एवं अन्त। लेकिन पूर्ण ईश्वर अनन्त होगा और किसी भी काल या घटनाओं में उसका अन्त नहीं हो जाता है। यही कारण है कि 'व्यक्तित्व' की धारणा में सीमितपन अन्तर्निहित मालूम देता है।

पुनः, व्यक्तित्व-सप्रत्यय में सकल्प का रहना अनिवार्य रहता है और चूँकि ईश्वर शुभ है, इसलिए ईश्वर बुराई की कभी भी इच्छा नहीं कर सकता है। तो क्या बुराई न करने की असमर्थता से ईश्वर सीमित नहीं हो जाता है? यही कारण है कि वेदान्त तथा रिपनोजा-दर्शन में ईश्वर को निर्विकार, निर्गुण, निराकार इत्यादि शब्दों के द्वारा वर्णित किया गया है। परन्तु निराकार ईश्वर उपास्य नहीं हो सकता है। इसलिए गुणात्मक एवं व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर के संप्रत्यय में आत्मविरोध उत्पन्न हो जाता है। इसके विपरीत यदि ईश्वर को निराकार मान लिया जाए तो इससे ध्वनित होता है कि उसमें कोई गुण नहीं है, अर्थात् उसमें चैतन्यपूर्णता, संकल्प प्रत्युत्तर करने की शक्ति आदि का अभाव है। ऐसी दशा में ईश्वर की उपास्यता ही समाप्त हो जाती है। ईश्वर

में किसी भी गुण के रहने से ईश्वर सीमित हो जाता है। मान लिया जाए कि ईश्वर में क-गुण है, तो इससे आपादित होता है कि ईश्वर में क-विरोधी गुण अर्थात् न-क नहीं हो सकता है। यहाँ स्पिनोजा की प्रसिद्ध उक्ति है कि निश्चयीकरण के साथ निषेधीकरण अथवा अभाव-दोष चला जाता है। निश्चयीकरण किसी गुणविशिष्टता से उत्पन्न होता है। यदि हम किसी छात्र को निश्चित रूप से इंगित करना चाहे तो उसके सम्बन्ध में कहते हैं कि अमुक छात्र गोरा है, लम्बा है और उसके नाक पर एक तिल है, इत्यादि। परन्तु जितना ही अधिक हम गुणों में विशिष्ट कर उसे निर्दिष्ट करेंगे उसे अन्य व्यक्ति होने की उसकी क्षमता उतनी ही अधिक कम हो जाएगी। यदि छात्र गोरा हो तो वह काला नहीं हो सकता, लम्बा हो तो नाटा नहीं हो सकता, इत्यादि। अतः एक गुण के भाव होने से अन्य गुणों का अभाव हो जाता है, अर्थात् एक गुण के भाव होने से व्यक्ति उस गुण से सीमित होकर अन्य गुणों से विभूषित नहीं होता है। इसलिए, निश्चयीकरण से अर्थ हुआ गुणीकरण और गुणीकरण से सीमितपन ध्वनित होता है। अब यदि व्यक्तिपूर्ण होने के हेतु ईश्वर गुणात्मक (शुभन्व, सर्वज्ञता आदि) हुआ तो वह नर्कसंगत रूप में सीमित हो जाएगा और सीमित ईश्वर पूर्णतया उपान्य नहीं माना जाएगा।

ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व 'उपास्य ईश्वर' का सप्रत्यय आत्मविरोधी हो जाता है, परन्तु यहाँ व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर की आत्मविरोधिता बोध कराने का उद्देश्य नहीं है। यहाँ 'व्यक्तित्वपूर्णता' का केवल अर्थ-निरूपण किया जा रहा है और इस स्पष्टीकरण में सप्रत्यय की कठिनाई भी दृष्टिगत हो रही है। लेकिन व्यक्तित्वपूर्णता का एक विशेष लक्षण है सकल्प और सकल्प में अभिप्राय है ईश्वर की कार्यशक्ति। इसलिए ईश्वरवादी के लिए ईश्वर सर्जनान्मक शक्ति है जिमने विश्व की सृष्टि की है। परन्तु 'सृष्टिकर्तृत्व' के अर्थनिरूपण के बिना हम आगे नहीं चले सकते हैं।

सृष्टिकर्ता और शिल्पी में बड़ा भेद है। शिल्पी पूर्वस्थापित सामग्रियों से किसी उद्देश्य-पूर्ति के लिए नयी वस्तुओं का निर्माण करता है। उदाहरणार्थ, कुम्हार एक शिल्पी है जो 'पूर्वस्थापित मिट्टी' को लेकर किसी मॉडेल में ढालकर बड़े, सुराही इत्यादि वस्तुओं का निर्माण करता है। 'पूर्वस्थापित' से अर्थ होता है कि वह सामग्री, जो पहले से ही वर्तमान है और जिसे शिल्पी स्वयं उत्पन्न नहीं करता है। इस सामग्री को उपादान भी कहा जा सकता है। अब

शिल्पकार की तुलना में सृष्टिकर्ता वह है, जो सामग्री (उपादान) को भी उत्पन्न करता है, अर्थात् जो अन्तिम अवस्था में शून्य से ही सभी उपादान और वस्तुओं को उत्पन्न करता है। इसका कारण है कि यदि अन्तिम रूप में ईश्वर सभी सामग्रियों को उत्पन्न न करे तो इससे ज्वनित होता कि कुछ मूल-पदार्थ शाश्वत और नित्य हैं। इस अवस्था में मूल पदार्थ और ईश्वर दो सत्ताओं का स्वीकारना होगा। परन्तु यदि दो परम सत्ताएँ हो तो एक सत्ता दूसरे को परिमित करेगी। ऐसी स्थिति में ईश्वर परिमित हो जाएगा। इसलिए अपरिमित उपास्य ईश्वर केवल शून्यतः सृष्टि कर सकता है। पर शून्यतः सृष्टि में क्या अभिप्राय होता है ?

यदि ईश्वर से परे और स्वतंत्र कोई अन्य सत्ता न हो और केवल ईश्वर ही एक निरपेक्ष एवं परम सत्ता हो तो जो कुछ भी सृष्ट करना होगा, उसे ईश्वर स्वयं अपनी ही सत्ता से सृजन करेगा, अर्थात् सभी सृष्ट वस्तुएँ ईश्वर में ही अनुगमित (निकलेगी) होंगी। इससे (अनुगमन से) उपलब्धित होना है कि या तो विश्व ईश्वर का ही एक रूप (जैसे सुराही मिट्टी का एक रूप है) है, या विश्व ईश्वर से उसी प्रकार निगमित होता है जिस प्रकार सुगन्ध गुलाब से। अब चाहे विश्व को ईश्वर-रूप समझा जाए या उसे ईश्वर का निम्न गुण माना जाय, दोनों ही दशाओं में विश्व का ईश्वर के साथ आत्ममात् हो जाता है और इसे 'मवेश्वरवाद' कहने हैं (अर्थात् सब कुछ ईश्वर ही है)। यदि विश्व और ईश्वर एक हो जाय तो भक्त और भगवान् भी एक हो जाएँगे। तब कौन किस की उपासना करेगा ? उपासना के लिए ईश्वर का भक्त से परे, अतीत एवं बहिर्निष्ठ होना चाहिए। इसलिए यदि ईश्वर को शून्यतः सृष्टिकर्ता माना जाए तो ईश्वर 'उपास्य' नहीं रह सकता है और यदि किसी पूर्वस्थित उपादान से ईश्वर इस विश्व की रचना करता है तो ईश्वर सीमित होकर फिर उपास्य नहीं रह पाता है। अतः, ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व आत्मविरोधी अप्रत्यय हो जाता है।

मान भी लिया जाए कि ईश्वर ने किसी प्रकार इस विश्व की सृष्टि की है, तो प्रश्न उठता है कि उसने इस विश्व की सृष्टि क्यों की ? क्या उसमें कोई कमी थी जिसकी पूर्ति के हेतु उसने इस विश्व की रचना की ? यदि ईश्वर में अभाव है तो वह पूर्ण नहीं और वह उपास्य भी नहीं होगा। अब यदि ईश्वर बिना किसी उद्देश्य से इस विश्व की सृष्टि करता है तो विश्व भी

ईश्वर की लाला होकर निरुद्देश्य हो जाता है। तब निरुद्देश्यपूर्ण विश्व में न तो मानव-उद्देश्य का कोई महत्त्व होगा और न उसकी उपासना का। यह कहा जा सकता है कि ईश्वर जो कुछ करता है वह पवित्र और शुभ कामनाओं के हेतु ही सब कुछ करता है। इस विश्व की रचना और मानव की सृष्टि भी सद्भावना से प्रेरित होकर ही की गयी है। लेकिन जो कुछ मूल्य इस विश्व-सृष्टि से उत्पन्न हो वह पूर्ण ईश्वर में मूल्य-वृद्धि उत्पन्न नहीं कर सकते हैं। फिर ईश्वर में इतने असंख्य एवं अपरिमित गुण हैं कि इस विश्व के अशुभ से उसमें कोई भी बढ़ा नहीं लग सकता है। जिस प्रकार किसी महात्मा के प्रति की गई बुराई से महात्मा बुरा नहीं हो सकता, उसी प्रकार असंख्य अपरिमित गुणों से विशिष्ट ईश्वर भी विषय की बुराई से कलुषित नहीं हो सकता है। अतः, ईश्वर सर्जनात्मक शक्ति है जिसका स्वरूप ही है कि वह निरन्तर विश्वों की रचना करता जाए। शायद ईश्वर के लीला-सिद्धान्त की व्याख्या अन्त में उसे अनन्त सर्जनात्मक शक्ति के रूप में परिणत कर देती है। ऐसी स्थिति में भी प्रश्न उठता है : यदि ईश्वर अनन्त सर्जनात्मक शक्ति हो (जैसा, बस्तों ने माना है) तो उसमें व्यक्तित्वपूर्णता कैसे होगी, क्योंकि ऐसी स्थिति में चैतन्य-पूर्ण एकता नहीं रह पाएगी ? फिर अनन्त सर्जन-प्रवाह में न किसी विश्व का और न मानव का कोई विशेष स्थान रह सकता है, इस अनन्त गगंधार में सभी प्राणी अन्त में विलीन होते जाते हैं। इस प्रकार का मत बोसकेट ने व्यष्टित्व के सम्बन्ध में व्यक्त की है। ऐसी दशा में वस्तुतः मानव जीवन का कोई अंतिम मूल्य नहीं रहता है और जो कुछ मूल्य मानवों के द्वारा इस विश्व-रगमच पर स्पष्ट किया जाय वह ईश्वर की अनन्त सर्जनात्मक माला में विलीन हो जाती है। शायद यह मत कल्याणकारी सिद्ध हो लेकिन ईश्वरवादी इस मत को स्वीकार नहीं कर सकता है, क्योंकि इस सिद्धांत के अनुसार भक्त की व्यष्टि की सरक्षा नहीं होती है और अन्त में यह मत बोसकेट के प्रत्ययवादी सर्वेश्वरवाद में परिणत हो जाता है और ईश्वरवाद का अन्त हो जाता है (क्योंकि ईश्वरवाद में भक्त की व्यष्टि के साथ ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता की भी सरक्षा होनी चाहिए)। इस आपत्ति को छोड़ भी दिया जाए तो प्रश्न उठता है, क्या लीलामय ईश्वर अपने अनन्त सर्जनात्मक प्रवाह में विश्व की सृष्टि किसी कालविशेष में करना है या नहीं ?

यदि विश्व-सृष्टि कालेतर रचना हो तो इस प्रकार की सृष्टि का कोई अर्थ ही निरूपित नहीं किया जा सकता है, क्योंकि रचना, सृष्टि, निर्माण इत्यादि

जितने भी प्रत्यय हैं, उनका सम्बन्ध काल-परिवर्तन से होता है। अतः, अकालिक रचना-सम्बन्ध अर्थहीन हो जाता है। वास्तव में अव्यक्त और छद्म रूप में अकालिक सम्बन्ध कालातीत तर्किय आपादन का सम्बन्ध हो जाता है जिस आपादान का मूलान्यायवाक्य में आधारवाक्य-निष्कर्ष सम्बन्ध में देखा जाता है। परन्तु यदि विश्व-ईश्वर सम्बन्ध तर्किय हो तो तर्किय सम्बन्ध प्रत्ययो के बीच होता है, न कि वास्तविक घटनाओं के बीच। इस अकालिक तर्किय सम्बन्ध को मान लेने से न तो वास्तविक ईश्वर और न हाड़-मांस के मानव पर किसी प्रकार का प्रकाश पड़ सकता है। तर्किय सम्बन्ध शब्दों के परिभाषित अर्थों के बीच हो संभव होता है, न कि वास्तविक घटनाओं के बीच।

अब यदि ईश्वर विश्व की सृष्टि किसी कालविशेष में करता है तो प्रश्न उठता है कि ईश्वर ने विश्व की सृष्टि क्यों किसी एक अमुक कालविशेष में की और क्यों नहीं किसी अन्य क्षण में की और फिर यदि वह सृष्टि के पूर्व दिना विश्व के रह सकता है तो विश्व की उसे क्यों आवश्यकता मालूम दी। ये सब ऐसे प्रश्न हैं जिनकी चर्चा फिर ईश्वर के गुण-सम्बन्धी प्रकरण में की जाएगी। ऊपर से देखने में ये प्रश्न छिछले मालूम दें, परन्तु असली प्रश्न ईश्वर-विश्व के सम्बन्ध में है। क्या यह सम्बन्ध आपातिक है या अनिवार्य? यदि विश्व का सम्बन्ध ईश्वर के साथ आपातिक हो तो अन्त में मानव (जो धर्मदृष्टि के अनुसार विश्व का मुख्य अंग है) का भी स्थान आपातिक और गण हो जाना है, क्योंकि इस सम्बन्ध के अनुसार ईश्वर के लिए आवश्यक नहीं है कि वह मानव की सुधि ले। ऐसी अवस्था में उपासना की कड़ी टूट जाती है। इस आपातिक सम्बन्ध की अपेक्षा यदि ईश्वर-विश्व सबध अनिवार्य हो, तो इन दोनों में अनिवार्य तर्कनिष्ठता का ही सम्बन्ध होता है और फिर यह संबंध वास्तविक ईश्वर तथा विश्व में लागू नहीं होता है।

अगर मान लिया जाए कि ईश्वर और विश्व के बीच किसी प्रकार का कालिक और वास्तविक सम्बन्ध है तो एक महत्त्वपूर्ण समस्या खड़ी हो जाती है। क्या ईश्वर अपनी सृष्टि से बाहर, अतीत तथा बहिर्निष्ठ है, या ईश्वर इस विश्व में अन्तर्ग्राही है? बहिर्निष्ठता (ट्रान्सेन्डेन्स) से तात्पर्य है कि ईश्वर विश्व से परे, स्वतंत्र और दूरस्थ है। अब यदि ईश्वर विश्व तथा मानव से स्वतंत्र और दूरस्थ हो तो मानव फिर ईश्वर के साथ किस प्रकार सायुज्य अथवा संगोष्ठी स्थापित कर सकता है? अभी इसके बाद के प्रकरण में दिखाया

जाएगा कि देववाद में ईश्वर की बहिर्निष्ठता से अन्त में अनुपास्यता सिद्ध हो जाएगी ।

यदि ईश्वर विश्व से बहिर्निष्ठ न हो तो ईश्वर इस विश्व में अन्तर्व्याप्त होगा । अन्तर्व्याप्ति को सर्वगतता (ऑमनिप्रेजन्स) से भिन्न समझना चाहिए । सर्वगत में तात्पर्य होता है कि ईश्वर सभी स्थलों पर विद्यमान है और सभी घटनाएँ उसके सामने प्रस्तुत रहती हैं । इसके विपरीत अन्तर्व्याप्ति में तात्पर्य होता है कि ईश्वर विश्व का अन्तर्संचालक और उसका प्राण है । जिस प्रकार अंडे में बच्चे बनने की प्रेरणा अंडे की सभी आन्तरिक प्रक्रियाओं का संचालित करती है, उसी प्रकार ईश्वर विश्व के अन्दर और विश्व की सभी घटनाओं में प्रविष्ट शक्ति है जो विश्व की सभी घटनाओं का संचालन करती है । विशेष बात ध्यान में रखनी है कि यदि ईश्वर विश्व की अन्तर्व्याप्ति शक्ति हो तो वह फिर विश्व के बाहर भी एक साथ नहीं हो सकता है । क्या अंडे में बच्चे उत्पन्न करने की शक्ति को अंडे के बाहर भी कहा जा सकता है ? परन्तु यदि ईश्वर विश्व की अन्तर्व्याप्ति शक्ति हो और विश्व की सभी घटनाओं का वह संचालक हो तो ये दोष साक्षात् परिनिमित्त होने हैं ।

सर्वप्रथम, यदि ईश्वर पूर्ण विश्व में अन्तर्व्याप्ति हो जाए तो मानव में भी वह अन्तर्व्याप्ति समझा जाएगा । परन्तु यदि ईश्वर मानव की आन्तरिक शक्ति हो जो उसके प्रत्यय में अन्तर्व्याप्ति हो तो मानव और ईश्वर में अन्तर कैसे किया जाएगा ? फिर यदि ईश्वर और मानव एक ही हो जायें तो किमकी कौन पूजा करेगा ? इसे सर्वेश्वरवाद कहा जाता है । सर्वेश्वरवादी धर्मदर्शन महत्त्वपूर्ण माना जाता है, परन्तु इसमें उपासना का स्थान नहीं आता है । इसे समाधि-मूलक धर्म में गिना जाता है । सर्वेश्वरवाद को ईश्वरवाद नहीं माना जा सकता है और मर्जन-मिद्धान्त ईश्वरवाद के अन्तर्गत आता है । इसलिए विश्व-अन्तर्व्याप्तिवाद के मान लेने में उपासना के अभाव में ईश्वरवाद संभव नहीं हो पाता है । उसी प्रकार यदि मानव के कर्मों का अन्तिम कारण ईश्वर हो तो मानव को अपने कर्मों का उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता है और यदि मानव अपने कर्मों का उत्तरदायी नहीं हो सकता है तो उसे अपने कर्मों के लिए बुरा-भला नहीं ठहराया जा सकता है । इसलिए अन्त में मानव अनैतिक प्राणी हो जाते हैं । इसलिए सर्वेश्वरवाद में नैतिकता के स्थान को युक्तिसंगत रूप से नहीं माना जाता है ।

परन्तु मुख्य आपत्ति यह है कि ईश्वरवाद में ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण माना जाता है और बिना ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता को स्वीकार किये हुए ईश्वर को उपास्य नहीं माना जा सकता है। अब अन्तर्व्याप्त ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता है। ईश्वर एक व्यक्तित्वहीन शक्ति का रूप धारण कर लेता है। वह शक्ति जो सरिता के झर-झर कलनाद में है, चिड़ियों के चहचहाने में, पुष्पों के मधुर सुरभिमय मुस्कान में, प्राची के लालित्य में है, उसे कैसे व्यक्तित्वपूर्ण शक्ति कहा जा सकता है? यही कारण है कि सर्वेश्वरवाद में ईश्वर अवैयक्तिक कहा जाता है।

पर क्या ईश्वर विश्व में अन्तर्व्याप्त और फिर विश्व से अतीत, दोनों माना जा सकता है? सगत रूप से ईश्वर को अतीत और अन्तर्व्याप्त दोनों एक साथ नहीं माना जा सकता है, क्योंकि जो शक्ति बहिर्निष्ठ और परे है, वह फिर विश्व में अन्तर्व्याप्त नहीं कही जाएगी। परन्तु ईश्वरवाद में ईश्वर को एक साथ ही विश्व में अतीत और फिर विश्व में अन्तर्व्याप्त माना जाता है और इसे आत्म-विरोध समझा जाता है। लेकिन अतीतपन और अन्तर्व्याप्ति ऐसे दो लक्षण हैं, जिन्हें न तो एक साथ माना जा सकता है और न उनमें से किसी एक को ही स्वीकार किया जा सकता है। धार्मिक चेतना के अन्तर्गत इन दोनों लक्षणों के बीच तनाव (कसाकसी, खिचाव) पाया जाता है और इसी कमाव के कारण कभी एक पक्ष को और कभी दूसरे पक्ष को प्रबल माना गया है। अतीतपन और अन्तर्व्याप्ति को लेकर देववाद और सर्वेश्वरवाद के दो प्रमुख दार्शनिक मिद्धान्त देखने में आते हैं और इनकी व्याख्या करने पर ही ईश्वर-सम्बन्धी समस्याओं का गुण-दोष दृष्टिगोचर होने लगता है।

तटस्थ-ईश्वरवाद (डीइज्म) अथवा देववाद

तटस्थ-ईश्वरवाद का मिद्धान्त विशेषकर अग्रज धर्म दार्शनिकों ने चलाया था। इस सिद्धान्त का प्रारम्भ 'चरवरी के हर्बर्ट' साहब ने (सन् १५८३-१६४८) किया था। इनके अनुसार श्रुति धर्म से स्वतन्त्र प्राकृतिक धर्म है। यदि श्रुति-धर्म आस्था एवं विश्वास का विषय है तो प्राकृतिक धर्म अनुभव एवं तर्कबुद्धि का। इनके अनुसार ईश्वर ने प्रत्येक मनुष्य को ज्ञान-ज्योति प्रदान की है जिससे वह अपना धर्म जान सकता है। फिर चरवरी के हर्बर्ट साहब ने माना है कि धर्म और नैतिक कर्तव्यों के बीच अवियोज्य सम्बन्ध है, और इसी प्राकृतिक ज्ञानज्योति द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्तव्यों को निश्चित कर

सकता है*। फिर अन्य तटस्थ-ईश्वरवादियों ने ईश्वर के अतीतपन को भी महत्त्वपूर्ण माना है। अतः, तटस्थ-ईश्वरवाद के अनुसार ईश्वर का अतीतपन और तर्कबुद्धि की पर्याप्तता दो प्रमुख मान्यताएँ हैं।

ईसाई एकेश्वरवाद के अनुसार ईश्वर विश्व से अतीत भी है और वह विश्व में अन्तर्व्याप्त भी है। देववाद, जिसे केवलानमितेश्वरवाद भी कहा जाता है, ईश्वर के अतीतपन को ही मानता है। देववाद के अनुसार ईश्वर ने इस विश्व की सृष्टि सुदूर अतीतकाल में की है और चूँकि ईश्वर सर्वशक्तिमान यन्त्रकार है, इसलिए यह विश्व सर्वथा दोषरहित यंत्र है, जिसकी कार्यवाही के निरीक्षण की कोई आवश्यकता नहीं पड़ती है। इसलिये ईश्वर को तटस्थ मानना चाहिए।

देववाद के विकास में विज्ञानवाद का बहुत अधिक हाथ है। इसका कारण है कि प्रोटेस्टेंट-आन्दोलन ने व्यष्टि पर जोर दिया, उसकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को पवित्र जाना तथा बुद्धि के द्वारा विश्व की सत्यता को खोज निकालना मानव का पुनीत धर्म गिना। इन सब मान्यताओं के फलस्वरूप विज्ञानों में प्रगति होने लगी। किन्तु विज्ञानों के निष्कर्ष परम्परागत ईसाई ईश्वरवाद के विरुद्ध सिद्ध होने लगे। उदाहरणार्थ, ईसाई ईश्वरवादी सोचते थे कि पृथ्वी एक चिपटा समतल ग्रह है और यह ब्रह्मांड का केन्द्र है। सूर्य और सभी ग्रह इसकी परिक्रमा करते हैं। ईश्वर ने अपने हाथों से मानव की सृष्टि विशेष रूप से की है और इस (ब्रह्मांड के केन्द्र) पृथ्वी को मानव के निवास के ही लिए बनाया है। परन्तु विज्ञान के निष्कर्ष ने मानव और पृथ्वी, दोनों की उत्कृष्टता पर भारी आघात पहुँचाया।

कोपर्निकस ने (सन् १४७२-१५४३) सिद्ध कर दिया कि पृथ्वी नहीं, बल्कि सूर्य ही इस विश्व का केन्द्र है। फिर गैलिलियो ने (सन् १५६४-१६४१) प्रयोग द्वारा सिद्ध कर दिया कि वास्तव में पृथ्वी ही सूर्य की परिक्रमा करती है। मानव का वास-स्थान (पृथ्वी), जिस पर लोगों का गर्व था, एक तुच्छ ग्रह के रूप में सिद्ध हो गया। इस प्रकार पृथ्वी की विशिष्टता के अवमूल्यन के साथ मानव का भी गर्व चूर हो गया। मानव को अपने मान-मर्दन से बड़ी चोट पहुँची। परन्तु धीरे-धीरे मानव ने इसे सहन कर लिया, लेकिन अपने बड़प्पन का उसका सपना नहीं टूटा। अभी तक उसको इस बात का घमंड बना रहा है

कि वह सर्वोत्कृष्ट जीव है, जिसे ईश्वर ने बड़ी सावधानी और कुशलता से रचा है। लेकिन उसका यह भी सपना चकनाचूर हो गया है। डार्विन ने (सन् १८०९-१८८२) दिखाया है कि मानव का विकास उसी प्रकार हुआ है जिस प्रकार किसी भी पशु की उपजाति का हुआ। परिणाम ? मानव स्वर्गिक जीवन रहकर उर्ध्वगामी पक्षी या भूमिज पशु के समान इस पृथ्वी का ही जीव गिना जाने लगा। नक्षत्रों के स्वर्णिम प्रकाश से होनेवाला मानव धूल-भूमरित हो उठा। वह स्वर्गदूत नहीं वह तो बानरो का ही चचेरा भाई है। जब आकाश से भूतल पर गिरने की चोट से उसे होश आए तो वह विचारने लगा, जो भी हो, कम-से-कम अभी उसमें एक अमूल्य रत्न शेष बच गया है जिसके कारण स्वर्ग के देवता भी उसका ममादर करते हैं। वह है मानव की तर्कबुद्धि। लेकिन बाद के विकास ने मानव की इस मोह-निद्रा को भी भंग कर दिया।

फ्रायड ने (सन् १८५६-१९४०) स्पष्ट कर दिया कि मानव प्रायः चेतन की अपेक्षा अचेतन से ही संचालित होता है और फिर जहाँ चेतन दिखाई भी देता है वहाँ भी मानव दमित एवं दबी हुई गाँठों से ही नियंत्रित रहता है। बुद्धि का धमंड अज्ञान है। मानव जो भी तर्क दिया करता है उसके अनेक स्थलों पर तथ्य नहीं, पर दमित गाँठों का आरोपण होता है। धर्म, आचार, साहित्य तथा अन्य मास्कृतिक देनों में सयुक्तिकीकरण हुआ करता है*। इस निष्कर्ष पर आने के बाद मानव-मूल्यों का अवमूल्यन तथा उसकी तर्कबुद्धि के गर्व का भी हनन हो जाता है। मानव के विवेक तथा अन्तर्जात ज्योति के धार्मिक सिद्धांत का इस प्रकार सडन हो जाता है।

अतः, ईसाई धर्म के प्रोटेस्टेंट-आन्दोलन के फलस्वरूप ही विज्ञान का प्रसार, प्रचार एवं विस्तार हुआ, लेकिन विज्ञान-विधि तथा विज्ञान-निष्कर्ष धर्म विचारकों के लिए प्रारम्भ से ही शका के विषय हो गए। इसलिए ईसाई धर्म विज्ञान की रोक-थाम में कुछ क्रियाशील दिखाई पड़ने लगा। लेकिन विज्ञान की प्रगति को जारी रखने के लिए दार्शनिकों तथा वैज्ञानिकों ने यह सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि धर्म और विज्ञान का क्षेत्र पृथक्-पृथक् है, इसलिए वैज्ञानिक खोज के द्वारा धार्मिक मूल्यों पर आघात नहीं पड़ सकता है। विचारकों ने स्पष्ट करना चाहा कि विश्व को ईश्वर ने ही रचा है। इसकी

* सयुक्तिकीकरण वह है जिसमें धर्मार्थ बात को न बताकर समझदारी पूर्वक बनावटी आधार को ही सत्य बताया जाता है।

कार्यवाही में ईश्वर हस्तक्षेप नहीं करता है और विश्व का ज्ञान प्राप्त करने से मानव को उस चरम उद्देश्य को जानने में सहायता मिलेगी जिसके कारण ईश्वर ने इस विश्व की सृष्टि की है। इन्हीं सब विचारों से प्रभावित होकर देववाद अथवा तटस्थ-ईश्वरवाद को स्थापित किया गया था।

प्रारम्भ से ही धर्म एवं विज्ञान के बीच के झगड़े को दूर करने के लिए इन क्षेत्रों को पृथक् करने का प्रयास किया गया था। देकार्त ने (सन् १५९६-१६५०) अपने दर्शन में बताया कि विश्व वास्तव में यान्त्रिकी से संचालित होता है। इनके अनुसार पशु-पक्षी भी वास्तव में जटिल यंत्र ही हैं। उनमें किसी प्रकार की चेतना नहीं है। केवल मानव में ही चेतना देखने में आती है। इसलिए देकार्त ने विश्व की सभी घटनाओं को यंत्र द्वारा समझने का प्रोत्साहन दिया। जो बात देकार्त ने दिखाने की कोशिश की थी, उसे विश्व विख्यात न्यूटन ने (सन् १६४२-१७२७) कम-से-कम जड़-जगत के संदर्भ में वैज्ञानिक रीति से स्पष्ट कर दिया।

न्यूटन ने दिखा दिया कि सभी भौतिक घटनाएँ गुरुत्वाकर्षण के नियम से संचालित होती हैं। समस्त सूर्यमण्डल वास्तव में डमी गुरुत्वाकर्षण के नियम से संचालित होता है, चाहे या चन्द्रग्रहण का उदाहरण हो या सूर्यग्रहण का, चाहे यह बान दिन-रात के होने में पाई जाए या ऋतु-परिवर्तन में। अतः, न्यूटन की विचारधारा के अनुसार सम्पूर्ण विश्व एक चतुर यंत्रकार का ही खेल है, जिसने ऐसी पूर्ण यान्त्रिकी की व्यवस्था की है। लेकिन न्यूटन स्वयं ईश्वर-भक्त और धर्मवैज्ञानिक भी थे। उन्होंने चाहा कि ईश्वर को जगत् से सम्पूर्णतया तटस्थ नहीं माना जाए। इसलिए इनके अनुसार ईश्वर ने जगत् के संचालन में कुछ ऐसी व्यवस्था कर दी है जिस हेतु उसे बीच-बीच में इस विश्व की गति में हस्तक्षेप करना पड़ता है। न्यूटन के अनुसार सूर्य के चारों ओर नक्षत्रों के परिक्रमा-पथ में चलते-चलते गति-विकृतियाँ चली आती हैं। यदि ईश्वर नक्षत्रों को पथ-भ्रष्ट होने से बीच-बीच में न बचाए तो या तो नक्षत्र सूर्य में ही गिर कर विनष्ट हो जायेंगे, या वे सूर्यमंडल से स्वतंत्र होकर अनियमित रूप से विचरने लगेंगे।

बाद में चलकर कॅप्लेस ने (सन् १७४९-१८२७) दिखाया कि नक्षत्रों के पथ-भ्रष्ट होने की आशंका निराधार है। स्वयं प्राकृतिक नियमों के ही

अनुसार परिक्रमा-पथ की नृटियाँ अपने आप सुधर जाती हैं। अतः, लैपलेस ने दिखा दिया कि सम्पूर्ण विश्व एक यांत्रिकी है जिसके संचालन के लिए किसी चेतन बुद्धि अर्थात् ईश्वर की कल्पना करना आवश्यक है।

यद्यपि देकार्त ने जीवों को भी जटिल यंत्र माना था, परन्तु इस सिद्धान्त की उन्होंने कोई प्रयोगात्मक पुष्टि नहीं की थी। लेकिन डार्विन ने स्पष्ट कर दिया कि जीवों की अपनी विशेषता जो भी हो, कम-से-कम समस्त जीव-विकास में यांत्रिक नियमों को ही देखा जा सकता है। जीव-विकास में दो बातें मुख्य रूप से देखी जाती हैं, अर्थात्—

१ जीव के अन्दर अपने आप, बिना परिस्थिति तथा अन्य प्रभाव के ही, उसके गर्भ-जीवाणुओं में परिवर्तन होते रहते हैं और ये परिवर्तन बाद आनेवाले वंशजों में संक्रमित होते रहते हैं।

२. इन आपातिक अथवा आकस्मिक परिवर्तनों में से कुछ उपयोगी और कुछ अनुपयोगी होते हैं। उपयोगी परिवर्तनों के फलस्वरूप नये परिवर्तनवाले जीवों का संरक्षण हो जाता है और अनुपयोगी परिवर्तनवाले जीवों का विनाश। उपयोगी परिवर्तन में अभिप्राय है वे परिवर्तन, जिनके द्वारा जीव को परिस्थिति के प्रति अभियोजन-कार्य में सहायता मिले और अनुपयोगी परिवर्तन वे हैं, जिनके रहने में परिस्थिति के प्रति अभियोजन में सहायता नहीं मिले। परिस्थिति के प्रति अभियोजन से तात्पर्य है भोजन तथा मैथुनिक पात्र की उपलब्धि से। उदाहरणार्थ, यदि कटीले वृक्षों के देश में ऊँची गर्दनवाली बकरियाँ होंगी तो उन्हें भोजन प्राप्त हो सकेगा और नाटी गर्दनवाली बकरियों का भोजन नहीं मिल पाएगा। अतः, ऊँची गर्दनवाली बकरियाँ उक्त परिस्थिति में संरक्षित रहेगी और नाटी गर्दनवाली बकरियाँ विनष्ट हो जाएँगी। अब डार्विन ने दिखाया कि—

(क) जीवों के गर्भ-जीवाणुओं में परिवर्तन अनायास, अंधाधुन्ध तथा आकस्मिक होते हैं।

(ख) दूसरी पीढ़ी के वंशजों में ये परिवर्तन सम्पूर्णतया यांत्रिक रूप से संक्रमित होते हैं और इन यांत्रिक नियमों को मेडल ने बाद में स्पष्ट कर दिया था।

(ग) भोजन तथा मैथुन-पात्र को पाने के संघर्ष में विजय भी शारीरिक बल तथा उपयोगी परिवर्तन की उपयुक्तता पर निर्भर करती है। यह संघर्ष

और इसमें जय-विजय सम्पूर्णतया अनैतिक एवं यात्रिक नियमों से ही संश्लिष्ट रहता है ।

अतः, विज्ञान ने स्पष्ट कर दिया कि यह विश्व सम्पूर्णतया यात्रिकी है, परन्तु डार्विन भी ग्युटन के समान ईश्वरवादी थे । उन्होंने मिला है कि ईश्वर ने ऐसी सृष्टि-व्यवस्था की है कि कुछ जीव-कणों में जीवन का द्वास फूँककर उनमें अनेक, परिवर्तनशीलता तथा विकास की क्षमता भर दी, जिसके फलस्वरूप आज हमें जीवों के अनेक आश्चर्यजनक रूप देखने में आते हैं * । अब यदि ब्रह्मांड को यात्रिकी मान लिया जाए और फिर ईश्वरवाद को भी स्वीकार किया जाए तो तटस्थ-ईश्वरवाद को संगत कहा जा सकता है । कैसे ?

यदि ब्रह्मांड पूर्ण यात्रिकी हो तो इसकी सृष्टि करनेवाला यत्रकार इससे तटस्थ ही माना जा सकता है । उदाहरणार्थ, कुम्हार मिट्टी का पात्र बनाता है, पर वह पात्र में स्वयं अन्तर्व्याप्त नहीं रहता है । फिर इस यात्रिकी में अन्तर्निहित यत्रकार के उद्देश्यों को केवल बुद्धि ही के द्वारा जाना जा सकता है । इसलिए तटस्थ-ईश्वरवादियों के अनुसार ईश्वर ने प्रत्येक मानव को प्राकृतिक अन्तर्ज्योति प्रदान की है, जिसके द्वारा वह ईश्वर की बातों को समझ सकता है । प्रत्येक व्यक्ति अपनी ज्योति के अनुसार निश्चित कर सकता है कि उसके क्या नैतिक कर्तव्य है और उसे ईश्वर के प्रति किस प्रकार अपने कर्तव्यों को निभाना चाहिए । तटस्थ-ईश्वरवाद एवं ईसाई एकेश्वरवाद के बीच दो मुख्य अन्तर हैं, अर्थात्—

तटस्थ-ईश्वरवाद और ईश्वरवाद के बीच मुख्य अन्तर :

(क) एकेश्वरवाद के अनुसार ईश्वर विश्व से अतीत भी है और उसमें अन्तर्व्याप्त भी है । इसके विपरीत देववाद के अनुसार ईश्वर विश्व से अतीत है और वह इस विश्व में अन्तर्व्याप्त नहीं है ।

(ख) ईश्वरवाद के अनुसार मानव ईश्वर के रहस्य और ब्रह्मांड में अन्तर्निहित ईश्वर के उद्देश्यों को अपनी प्राकृतिक शक्तियों के द्वारा नहीं जान सकता है, क्योंकि बुद्धिमान तथा विद्वान व्यक्ति के लिए ईश्वर का ज्ञान मूर्खता और व्यर्थ का बकवास है । हम ईश्वर की बातों को केवल ईश्वर के अनुग्रह से, ईश्वर की पवित्र आत्मा की प्रेरणा से ही निश्चित कर सकते हैं । इसके विपरीत देववादियों के अनुसार प्रत्येक मानव में ईश्वर प्रदत्त आन्तरिक

* चार्ल्स डार्विन, ओरिजिन ऑफ स्पेशीज, अन्तिम पंक्ति ।

ज्ञानज्योति है जिसके द्वारा वह ईश्वर-सम्बन्धी ज्ञान और ईश्वर के प्रति अपने नैतिक कर्तव्यों को निर्धारित कर सकता है। ईश्वरवादी श्रुति पर और देववादी तर्कबुद्धि पर भरोसा रखते हैं। ईश्वरवादी आश्चर्यकर्म तथा धार्मिक अनुभूति पर अधिक जोर देते हैं। इसके विपरीत देववाद प्रकृतिवादी धर्मविज्ञान को अधिक मान्यता देते हैं।

तटस्थ-ईश्वरवाद की विशेषताये — तटस्थ-ईश्वरवाद की अपनी कुछ विशेषतायें हैं जिनके कारण इसको लोकप्रियता को स्पष्ट किया जा सकता है।

(१) ईश्वरवाद का ईश्वर उपास्य होता है और उपास्यता के लिये आवश्यक है कि भक्त और भगवान् के बीच दूरी रहे। इस अर्थ में भक्त से ईश्वर को अतीत रहना चाहिये। यही कारण है कि प्रसिद्ध ईश्वरवादी धर्म-दार्शनिकों ने ईश्वर के अतीतपन को स्वीकार किया है और इन दार्शनिकों में सन्त टॉमस अक्वाइन्स, कार्ल बारथ एव पॉल तीलिख उल्लेखनीय हैं। अतः, देववादियों द्वारा ईश्वर के अतीतपन को स्वीकार करना धर्मसंगत माना जायगा।

(२) श्रुति पर जोर न देकर तर्कबुद्धि तथा आन्तरिक ज्योति पर बल देने के कारण धर्म में आ गये अनेक अंधविश्वासों को दूर करने में धर्म-विचारकों को बहुत सहायता मिली। प्रायः आश्चर्यकर्मों की दुहाई देकर जो धर्मों के प्रति आस्था उत्पन्न की जाती थी वह तर्कबुद्धि पर बल देने के कारण क्षीण पड़ गयी। देववादियों के अनुसार वही अन्न में सत्य ठहरेगा जो युक्तिपूर्ण सिद्ध होगा, अर्थात् जो वैज्ञानिक लोच से मेल लायेगा। अतः युक्तिपूर्णता पर बल देने से अंधविश्वास का क्षेत्र दिनों दिन सकुचित होने लगा और वैज्ञानिक ज्ञान का प्रसार होने लगा जिससे अंत में ऐहिकता का उदय हुआ। लेकिन ऐहिकता का विकास विज्ञान-प्रसार से संभव हो सकता है और देववाद ने विश्व की यांत्रिकता तथा ईश्वर के अतीतपन से वैज्ञानिक गवेषणाओं को प्रोत्साहन दिया। देववाद के अनुसार चूँकि ईश्वर ने ही इस विश्व की रचना की है, इसलिये उसकी ज्ञानप्राप्ति को मानव को पुनीत कर्तव्य समझना चाहिये। फिर चूँकि ईश्वर विश्व से अतीत है, इसलिये प्रकृति पर आधिपत्य और उसके नियंत्रण

* धर्मदर्शन की ऐहिकता उस मंत्र का नाम है जिसके अनुसार यही लोक सब कुछ है और इसके अतिरिक्त न ईश्वर है न परलोक।

करने से ईश्वर की कार्यवाहियों में हस्तक्षेप करने की आपत्ति नहीं उठायी जा सकती है। चूँकि प्रकृति की सभी घटनाएँ कारण-कार्य के नियतिवादी नियम में संचालित होती हैं, इसलिये प्रकृति को किसी भी घटना को 'आश्चर्यकर्म' की सजा नहीं दी जा सकती है।

३ सगत रूप से देखा जाय तो ईश्वर के अतीतपन को मान लेने से ईश्वर-प्रकाशना तथा अवतारवाद दोनों को प्रश्रय मिलता है। यदि ईश्वर अतीत हो तो मानव उसे कैसे जान सकता है। यही कारण है कि अतीतवादी ईश्वर को प्रच्छन्न मानते हैं। परन्तु यदि ईश्वर अव्यक्त मानव हो तो उसे तभी जान सकते हैं जब वह अपनी प्रकाशना व्यक्ति के लिये प्रस्तुत करे या अपने को किसी प्रकार अन्य रूप से प्रकट करे। यही कारण है कि अतीतवादी ईश्वर के अवतार में विश्वास करते हैं। अवतार में अतीत ईश्वर मानव रूप में प्रकट होता है। फिर अतीतवादी स्वीकार करते हैं कि अतीत ईश्वर को हम तब तक नहीं मान सकते हैं जब तक ईश्वर श्रुति-द्वारा अपने को नहीं व्यक्त करे।

अतः, देववादियों का सिद्धान्त मयेंया ईसाई ईश्वरवादियों के मन में स्वतन्त्र नहीं है, तोभी देववाद धर्मपरम्परा की अपेक्षा विज्ञान से अधिक प्रभावित रहा है। यही कारण है कि तटस्थ-ईश्वरवाद में धार्मिक पक्ष को विशेष स्थान नहीं प्राप्त हो सका है। तर्कबुद्धि को प्रधान मानने से और श्रुति को प्रमाण नहीं मानने से कई ब्रुटियों देखने में आती हैं।

तटस्थ-ईश्वरवाद के प्रति आपत्तियाँ

यदि ईश्वर तर्कबुद्धि में ही सिद्ध हो जाता और यदि सभी व्यक्तियों में यह प्राकृतिक देन होती तो आज सभी व्यक्ति ईश्वर के उपासक हो जाते। यही कारण है कि परम्परागत ईश्वरवादी मानते आये हैं कि वास्तव में ईश्वर ज्ञान का नहीं, वरन् आस्था अथवा दृढविश्वास का विषय है। फिर 'तर्कबुद्धि' से क्या अभिप्राय हो सकता है? यहाँ तर्कबुद्धि से केवल निगमनात्मक तर्कशक्ति का अर्थ नहीं हो सकता है, क्योंकि शुद्ध निगमन से किसी भी वास्तविक सत्ता को नहीं प्रमाणित किया जा सकता है। तब तर्कबुद्धि का अर्थ होता है वह बुद्धिशक्ति जिसके द्वारा वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, अर्थात् अनुभव से प्राप्त करने की तर्कबुद्धि। आजकल यह कहा जाता है कि ईश्वर को तर्कबुद्धि से स्थापित करने के लिये यह जरूरी है कि ईश्वर-सम्बन्धी प्रतिज्ञप्तियाँ अर्थपूर्ण हों और उन्हें अर्थपूर्ण स्थिर करने के लिये सत्यापन-मिथ्यापन सिद्धान्त

को स्थापित किया गया है। परन्तु अर्थ-निरूपण- सिद्धांत की सहायता लेने से ईश्वर-सम्बन्धी कथन स्थापित क्या होंगे कि वे अर्थहीन एवं आत्मविरोधी सिद्ध हो रहे हैं। अतः, तर्कबुद्धि पर बल देने से ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध न होकर अनीश्वरवाद ही प्रमाणित हो जाता है। अतः, तर्कबुद्धि का जो भी स्थान विज्ञान में हो, कम से कम धर्म-विज्ञान में इसे विशेष और पर्याप्त मान लेने से लाभ की अपेक्षा हानि हो जाती है।

फिर यदि ईश्वर को विश्व से अनीन माना जाय और यह भी स्वीकार किया जाय कि ईश्वर ने विश्व की सृष्टि युगों पूर्व की है और यह भी कहा जाय कि यही कारण है कि परम्परागत ईश्वरवादी सोचने आए हैं कि ईश्वर अपने यान्त्रिक विश्व से तटस्थ रहता है तो इसमें ईश्वरवाद की सुरक्षा नहीं हो सकती है। मानव मोचेगा कि यह ठीक है कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है, पर अब वह अपनी रचना तथा मानव से बहुत दूर रहता है, अब उसे मानव की कोई सुधि नहीं और न उसे मानव की चिन्ता करने की आवश्यकता है। यदि मानव ईश्वर का जानने की कोशिश भी करे तो भला वह दूरस्थ और अनीन ईश्वर का कैसे जान सकता है। 'अतीत' का यही अभिप्राय है कि जहाँ विश्व और ईश्वर के बीच किसी प्रकार की समानता तथा तादात्म्य न हो। इसलिये जिन शब्दों के द्वारा हम ईश्वर के गुण का उल्लेख करेंगे वे शब्द अक्षरशः ईश्वर के लिये उपयुक्त नहीं सिद्ध होंगे। अतः, ईश्वर के अतीतपन से ईश्वरविषयक अज्ञेयवाद सिद्ध होता है और यही बान मन्त टामस अक्वाइनस ने अपने अनुपात एवं साम्यानुमान सिद्धांत में ईश्वर को अतीत मानकर स्पष्ट की है। अब यदि ईश्वर अज्ञेय हो और मानव दृष्टि में ओझल हो जाय तो मानव भी सोच सकता है कि जब ईश्वर ही मानव से दूर है और वह उसकी चिन्ता नहीं करता है तो फिर मानव क्यों ईश्वर की चिन्ता करे और उसे ढूँढ़ निकालने का प्रयास करे। यदि ईश्वर दिनों दिन मानव विचार-व्यवहार से ओझल होता जाय तो अन्त में मानव-जीवन में ईश्वर का कोई स्थान बच नहीं जाता है और समकालीन ईश्वर चिंतन के सदर्थ में ऐसे ईश्वर का विलयन हो जाता है। मानव के सभी व्यापारों से ओझल हो जाने एवं अनावश्यक सिद्ध हो जाने का ही नाम है 'ईश्वर-मृत्यु'। अतः, ईश्वर के दूरस्थ एवं अतीत मानने से देववाद के द्वारा अन्त में अनीश्वरवादी तथा ईश्वर-मृत्यु का निष्कर्ष स्थापित हो जाता है और इसलिये देववाद द्वारा धर्म की रक्षा नहीं हो पाती है।

फिर विश्व-यान्त्रिकता मान लेने से यह भी आभासित हो सकता है कि विश्व की सभी घटनायें नियतिवाद से जकड़ी हुई हैं और इनमें कोई अन्तर्निहित उद्देश्य नहीं छिपा हुआ है। भला जड़ अथवा अचेतन घटनाओं में कौन उद्देश्य-पूर्णता देखी जा सकती है? ऐसा आभासित होता है कि विश्व की सभी घटनायें आपातिक है और सभी परिवर्तन अंधाधुन हुआ करते हैं। कम से कम यह बात विश्व के उद्विकास में पायी जाती है और विशेषकर जैविक विकास में। पूर्व ही बताया जा चुका है कि जैविक विकास में नीति का हाथ नहीं, बरन् उसमें हिंसा तथा शक्ति-नीति का ही हाथ दिखाई देता है। अतः, तटस्थ-ईश्वरवाद से परस्परगत विश्व की उद्देश्यपूर्णता पर भारी आघात पहुँचा। यही कारण है कि तटस्थ-ईश्वरवाद अब लोकप्रिय नहीं हो पाया है। इसलिये मानव आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये, विशेषकर हृदय के उद्गारों का प्रतिरक्षा के हेतु, प्रतिक्रिया के रूप में सर्वेश्वरवाद का विकास हुआ।

सर्वेश्वरवाद (पैनथिइज्म)

सर्वेश्वर, अर्थात् सर्व + ईश्वर। शब्दशः इससे उपलब्ध होता है कि धर्म-दर्शन का वह सिद्धान्त जिसके अनुसार सब कुछ वास्तव में ईश्वर ही है।

ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्या जगत्।

(जो कुछ इस जगत् में है, वह सब ईश्वर से ही संभव है)।

फिर इससे यह भी ध्वनि होता है कि वह वाद जिसके अनुसार ईश्वर ही सब कुछ है।

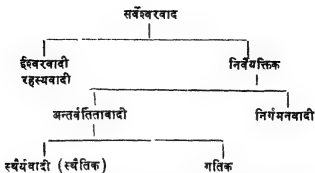
यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानु पश्यति,

सर्वभूतेषु चात्मानं..... ..।

(जो ईश्वर को सब जड़ एवं जीव में देखता है),

प्रायः लोग समझते हैं कि 'सब ईश्वर है, और 'ईश्वर सब कुछ है,' दोनों एक हैं। परन्तु दोनों में सूक्ष्म अन्तर है जो सर्वेश्वरवाद के विभिन्न प्रकार के उल्लेख-मात्र से स्पष्ट हो जायगा।

सर्वप्रथम, सर्वेश्वरवाद की दो प्रमुख शाखायें हैं, निर्वैयक्तिक और ईश्वरवादी रहस्यवाद। निर्वैयक्तिक सर्वेश्वरवाद भी निर्गमनवादी और अन्तर्वर्त्तितावादी दो प्रकार का होता है। फिर अन्तर्वर्त्तितावादी सर्वेश्वरवादी भी स्थैतिक और गतिक दो प्रकार के होते हैं।



ईश्वरवादी सर्वेश्वरवाद वह है जिसके अनुसार भक्त अपने ईश्वर को सब स्थलों पर, सब घटनाओं में देखता है। यह बात कश-प्रह्लाद-कथा से झलकती है। प्रह्लाद के कहने से कि ईश्वर खम्भे में भी है तो खम्भे पर प्रहार करने के बाद ईश्वर के होने की बात पुष्ट हुई। जेहनर का कहना है कि सूफियों के रहस्यवाद में भी सर्वेश्वरवाद दिखाई देता है। इस रहस्यवाद के अनुसार यह आवश्यक नहीं है कि वस्तुएँ जड़ न हों या ईश्वर से भिन्न अन्य सत्ताएँ न हों। सूफियों का रहस्यवाद जेहनर के अनुसार तात्त्विक सर्वेश्वरवाद नहीं है। केवल ईश्वर के प्रति भावपूर्णता के आधार पर ही ईश्वर सभी स्थलों पर दिखाई देता है और भक्त ईश्वर की उपस्थिति मानकर आत्मविभोर हो जाता है और उसे ईश्वर को छोड़ किसी अन्य वस्तु का ज्ञान नहीं रह जाता है। जेहनर के अनुसार सूफी कुछ भी कहता हो, लेकिन वह असाक्षात् रूप से भक्त और भगवान् के बीच के भेद को सही समझता है।

रही पर्दे में अब वह न पर्देनशी,
जो पर्दा-सा बीच में था सो न रहा।

यहाँ पर्दे के हट जाने से भक्त और भगवान् एक नहीं हो जाते हैं, किन्तु भगवान् का दीदार (दर्शन) हो जाता है। यह ठीक है कि सूफियों ने आत्म-विलयन (फना) की बात कही है, किन्तु यह चैतन्य महाप्रभु के प्रेमोन्माद की ओर संकेत करता है, न कि जल में बूँद के विलयन वाली बात की ओर। सूफी ईश्वर को इतना महान्, उच्चतम तथा पवित्र मानते हैं कि उनके अनुसार कोई भी सीमित जीव अपने को ईश्वर हो जाने की बात नहीं कह सकता है * ।

* आर. सी. जेहनर, मिस्टिसिज्म, अध्याय ८

जो बात सूफी मत के लिये कही गयी है वही बात ईसाई मत के लिये भी कही जा सकती है। बर्मों (सन् १८५९-१९४१) प्रसिद्ध यहूदी रहस्यवादी थे। उनके अनुसार ईश्वर के साथ केवल आंशिक नादात्म्यीकरण हो सकता है^१। फिर इनके अनुसार ईश्वर का प्रकाशनमात्र होता है जिसके द्वारा विशेष भक्तों में बोधि उद्भूत होती है^२। इसी प्रकार विनियम जेम्स भी मानते हैं कि रहस्यवाद में सजानात्मकता का अंश रहता है और इसलिये ईश्वरवादी रहस्यवाद में ईश्वर और भक्त के बीच भेद भेद रहना है^३। और फिर कहते हैं कि ईश्वर के साथ नादात्म्यीकरण को विषयीगत भाव मानना चाहिये^४। अतः, ईश्वरवादियों का सर्वेश्वरवाद तात्त्विक नहीं है। भाव से अभिभूत होकर भक्त सभी स्थलों पर ईश्वर ही को पाता है। पर यह उसकी उन्मत्तता है, न कि तात्त्विक सत्यता। इसके विपक्ष में निर्व्ययिक सर्वेश्वरवाद है।

निर्व्ययिक सर्वेश्वरवाद में अन्तिम सत्ता को व्यक्तिपूर्ण नहीं माना जाता है। निर्गमनवादी सर्वेश्वरवाद नवप्लेटोवाद में देखा जाता है।

नव-प्लेटोवाद के प्रचार और प्रसार में प्लोटिनस (सन् २०५-२७०) को उल्लेखनीय विचारक माना जाता है। इनके अनुसार परम सत्ता अद्वैत है जो निर्गुण, सर्वव्यापी, अविभेदित तथा जाता-जय के भेद में पने शुद्ध चित्त है। यह परम सत्ता पूर्णत्व के आधिक्य में आकर अनिवार्य रूप से प्रस्कृति तथा विकीर्ण होने लगती है। इस प्रसर्जन में सर्वप्रथम बुद्धि, मन तथा आत्मा का उद्भव होता है और अन्त में जड़ पदार्थ का उद्भव होता है। इस प्रसर्जन के अनुक्रम में अन्तिम निम्नतम बस्तु में सब से कम पूर्णता रहती है और आत्मा तथा बुद्धि में इसकी तुलना में अधिक पूर्णता पायी जाती है। यह बान ठीक साख्य-दर्शन के उद्विक्राम के मिथ्यात्व में मिलती है। साख्य-दर्शन के अनुसार भी उद्विक्राम के अनुक्रम में महत्, बुद्धि में सब से अधिक सत्वगुण पाया जाता है और इनकी तुलना में स्थूल वस्तुओं में सबसे कम सत्व गुण पाया जाता है।

प्लोटिनस यह भी स्वीकार करते हैं कि प्रसर्जन के बावजूद अद्वैत सत्ता को अपनी पूर्णता ज्यों की त्यों बनी रहती है। यही कारण है कि

(१) हेनरी बर्मों, दू सोसेज आब मोरैलिटी ऐंड रिलिजियन, पृ. १८८

(२) वही पृ. १८३

(३) वेरासिटिज आब रिलिजियस इक्सपीरियन्स-पृ. ३८०

(४) वही १-४०६

विश्व को अद्वैत सत्ता से विकीर्ण, प्रस्फुटित, निर्गमित तथा बहिःनिर्यासित कहा जाता है। जिस प्रकार सूर्य से किरणें विकीर्ण होने पर भी साधारणतया सूर्य ज्यों का त्यों बना रहता है, उसी प्रकार विश्व और विश्व की सभी वस्तुयें अद्वैत सत्ता से प्रसृजित हो जाने पर भी ज्यों की त्यों बनी रहती हैं। अतः, निर्गमनात्मक सर्वेश्वरवाद में अद्वैत सत्ता विश्व में और विश्व से बाहर भी रहती है। इसलिये निर्गमनात्मक सर्वेश्वरवाद को आन्तरातीत-ईश्वरवाद भी कहा जाता है। परन्तु यदि परम सत्ता विश्व में रहकर भी अतीत कही जाय तो इसे शुद्ध सर्वेश्वरवाद नहीं माना जायगा।

प्लोटिनस यह भी मानते हैं कि शरीरधारी जीव वासना-मुख के कारण परम सत्ता से विमुख हो जाने हैं। वास्तव में प्लोटिनस का नवप्लेटोवाद बहुत अधिक अंश में भारतीय अद्वैतवाद और योग दर्शन से प्रभावित हुआ था। प्लोटिनस स्वीकार करने हैं कि परम सत्ता को जानने के लिये मुमुक्षु को स्वयं परम सत्ता बनना पड़ता है। परम सत्ता बनने के लिये भाव-समाधि, आत्म-समर्पण इत्यादि की महायत्ना लेनी पड़नी हैं।

प्लोटिनस ने परम सत्ता को अद्वैत माना है, परन्तु चूंकि सृष्टि उसी सत्ता में उत्पन्न होती है, इसलिये अनेकना भी गमित रूप से उसमें अवश्य पायी जाती है। नवप्लेटोवाद में रहस्यानुभव के रहने से इसे सर्वेश्वरवाद के अन्तर्गत माना जाता है, यद्यपि इसे आन्तरातीत-ईश्वरवाद ही कहा जाना चाहिए।

अन्तर्वर्तितावादी सर्वेश्वरवाद सभी प्रकार के सर्वेश्वरवाद की तुलना में अन्तर्वर्तितावाद प्रमुख है। इसके अनुसार परम सत्ता विश्व में अन्तर्व्याप्त है। पर इस अन्तर्वर्तिता को दो प्रकार से व्यक्त किया जा सकता है। एक मत के अनुसार परम सत्ता उसी प्रकार विश्व में अन्तर्व्याप्त है जिस प्रकार बच्चे होने की प्रवृत्ति अंडे में अन्तर्व्याप्त है। यह प्रवृत्ति केवल अंडे के सभी अंगों में ही व्याप्त नहीं है, पर यह अंडे को बच्चे के रूप में लाने के लिये भी इसकी रचनात्मक अथवा सर्जनात्मक शक्ति है। यदि हम परम सत्ता की अन्तर्वर्त्ती सर्जनात्मक शक्ति पर बल दे तो हमें स्पष्ट हो जायगा, कि इसे गतिक सर्वेश्वरवाद कहा जायगा, क्योंकि इस दशा में इस सिद्धान्त के अनुसार विष्व के सभी परिवर्तन और उद्विकास इसी परम सर्जनात्मक अन्तर्व्याप्त शक्ति के द्वारा होता है। इस रूप में गतिक सर्वेश्वरवाद प्रत्ययवाद बर्गों के सर्जनवादी विकासवाद तथा उन्मज्जनवादी विकासवादियों के दर्शन में पाया जाता है।

इस गतिक सर्वेश्वरवाद से भिन्न स्थैतिक सर्वेश्वरवाद है जो अद्वैतवाद तथा स्पिनोजावाद के एक पक्ष में पाया जाता है। यदि मान लिया जाय कि निर्गुण ब्रह्म एक परम सत्ता है जो हमारे अज्ञान के कारण विशिष्ट रूप धारण कर विभिन्न और अनेक दीखता है तो इसे स्थैतिक सर्वेश्वरवाद कहा जाय। इस व्याख्या के अनुसार परम सत्ता निर्गुण है और वह ज्यों का त्यों निर्विकार रूप में रहता है। परन्तु जिस प्रकार एक ही चाँद जल-तरंगों में अनेक दीखता है, या एक ही सिक्का जादूगर के हाथ में अनेक दिखायी देता है उसी प्रकार मिथ्या दृष्टिवश (अथवा अज्ञानवश) एक निर्विकार ब्रह्म जीवों को अनेक दीखता है। दूधरी उपमा के अनुसार गंगा-जल का कोई सीमित, निश्चित रूप नहीं है। परन्तु वही गंगा-जल लोटे में रहने से लोटे का और घड़े में रहने से घड़े का रूप धारण कर लेता है। इसी प्रकार परम सत्ता बिना किसी रूप-आकार का है, पर जीव अज्ञान में पडकर एक ब्रह्म को अनेक और विविध वस्तुओं का नाम-रूप देकर उस अद्वैत सत्ता को नाना रूप दे देता है। पर वास्तविकता क्या है? अद्वैत सत्ता की। इस स्थैतिक सर्वेश्वरवाद के अनुसार ज्ञान अर्थात् सम्यग्दृष्टि प्राप्त होने पर नानात्व का विलयन हो जाता है और उनमें अन्तर्निहित निर्विकार सत्ता का भान होने लगता है। इस गति को प्राप्त करने में कहा जायगा 'यह सब सबमुच ब्रह्म ही है'। अन्तिम अवस्था में प्रत्येक वस्तु एव व्यष्टि का विलयन हो जाना अनिवार्य है। इसे कबीर ने इन पंक्तियों के द्वारा व्यक्त किया है

जल में कुंभ, कुंभ में जल है, बाहर भीतर पानी।

फटा कुंभ जल जल ही समाना जो बूझ सो जानी ॥

स्थैतिक सर्वेश्वरवाद के अनुसार परिवर्तन, विकास, विशेष, वस्तुविशिष्टता इत्यादि सभी अज्ञान में जनित भ्रम हैं।

भारतीय दर्शन में नानात्व को भ्रम और एकत्व को सत्य किम निश्चित अर्थ में लिया जाता है, यह निर्णय करना कठिन है। पर यदि परम सत्ता को आकृतियों की तुलना में दिक् के समान या वर्तनों की तुलना में मिट्टी के समान एकमात्र सत् मानना सही हो, तो नानात्व केवल दृष्टि मात्र है। औरतें गहने पर अर्थात् सोने के रूप और आकार पर अधिक ध्यान देती हैं। परन्तु सुनार उन गहनों में लगे अमली सोने को देखकर गहनों का मूल्य आकना

है। अब वेदान्ती सर्वेश्वरवाद के अनुसार औरतों की दृष्टि अज्ञान-दृष्टि कही जायगी और सुनार की दृष्टि को ज्ञान-दृष्टि कही जायगी। ज्ञान-दृष्टि के अनुसार नानात्व से विमुक्त होकर हमें सब नानात्व के मूल में एक ब्रह्म का मानना चाहिए। तो क्या केवल एक ब्रह्म का और ध्यानस्थ होने पर नानात्व समाप्त हो जाता है? क्या मोने पर ध्यान देने पर गहनो के रूप, आकार और बनावट समाप्त हो जाते हैं? नहीं, परन्तु उनकी सार्थकता विनष्ट हो जाती है। अन्त में, सब में अन्तर्व्याप्त सत् के परम तत्त्व को हम पा जाते हैं। यहाँ परम सत् का एकत्व दृष्टि और तत्व दोनों प्रकार से प्राप्त होता है। परन्तु सूक्तियों के ईश्वर की सार्वभौमिकता उनकी दृष्टि का परिणाम है, न कि तात्त्विक खोज का परिणाम है। अद्वैतवादी सर्वेश्वरवाद में युक्तियों के आधार पर एकत्व की स्थापना की जाती है और अन्त में इस एकत्व को ध्यान, समाधि और योग द्वारा प्राप्त किया जाता है।

क्या सर्वेश्वरवादी की खुदो या अहमन्यता भी सम्बन्धित प्राप्त हो जाने पर समाप्त हो जाती है? क्या वास्तव में बड़ा (शरीर) फूट जाता है और परम सत्ता में मिल जाता है? न तो अहमन्यता का सर्वनाश होता और न शरीर का ही उन्मूलन होता है। ज्ञानी की स्वार्थपरता, विषयरुचि का विस्तारण एवं उदात्तन हो जाता है। इसलिये व्यक्ति की विशालता एवं मनोवेज्ञानिक उदारता के आधार पर ऐसा प्रतीत होता है, मानो, अब ज्ञानी का अपना अस्तित्व रहना ही नहीं है। परन्तु यह केवल विषयीय अनुभूति मात्र है। साथ ही साथ सर्वेश्वरवादी को मालूम देना है कि परम सत्ता ही सब कुछ है। अन्त में भक्त को शान्ति मिलनी, क्योंकि उसका दुःख विश्व का दुःख हो जाता और सुख विश्व-सोद्धार की निधि। परन्तु यदि अहमन्यता का सर्वनाश हो जाना तो इस अनुभूति का भोक्ता कैसे होता और फिर इन सभी अनुभूतियों का प्रतिवेदक कहाँ से आता? अतः, अन्त में देखा जाय तो सर्वेश्वरवाद धार्मिक दृष्टि का परिचायक है।

भारतीय अद्वैतवाद से मिलता हुआ स्वैतिक सर्वेश्वरवाद का उदाहरण स्पिनोजा के दर्शन में पाया जाता है। स्पिनोजा के अनुसार एक द्रव्य परम सत्ता है जो असंख्य गुणों से असीमित रूप से व्यक्त होता है। वस्तुओं वास्तव में उसी एक परम द्रव्य के नित्य-अग्रगण्य रूप हैं जिनका अपना कोई स्थायित्व नहीं है।

चूँकि इस एक द्रव्य को छोड़कर अन्य सत्तायें नहीं हैं, इसलिए यह प्रकृति वास्तव में उसी एक द्रव्य का रूप है। लेकिन प्रकृति तो अनेक वस्तुओं एवं घटनाओं से परिपूर्ण मालूम देती है तो हम कैसे कहें कि प्रकृति और एक द्रव्य रूप परम सत्ता एक ही है? प्रकृति अनेक वस्तुओं का योगफल अवश्य है, पर अन्तिम सत्ता केवल एक द्रव्य की है। यदि किसी बोर्ड पर अनेक वर्ग बनाये जायें तो क्या वर्ग की सत्ता रहती है या उस बोर्ड की जिस पर वर्ग चित्रित किये जाते हैं। कोई भी वर्ग (जैसा ग्राफ पेपर में देखने में आता है) आत्मा-श्रयी नहीं है, यह स्वनिर्भर नहीं है। इसकी सत्ता भूजाओं से घिरे रहने पर होती है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार जल घट में तभी तक रहता है जब तक घट मिट्टी की दीवारों से घिरा रहता है। अन स्पिनोजा केवल एक परम सत्ता को मानते हैं और वस्तुयें तो उसी एक सत्ता के सीमायन, विशेषीकरण तथा नाम-रूपीकरण से उत्पन्न होती हैं। परन्तु स्वयं स्पिनोजा में प्रकृति को वस्तुओं का योगफल, अर्थात् एक सत्ता के अनेक सीमित रूप का सकलनमान कहा है (नेतुरा नेतुराता)। फिर यह भी कहा है कि विश्व की सभी गतियाँ और परिवर्तन उन्हीं एक परम सत्ता से ही उत्पन्न होते हैं और इस एक सत्ता को विश्व का अन्तर्वर्ती आधार भी कहा है। इस रूप में उन्होंने परम द्रव्य को प्रकृति प्राकृतीय (नेतुरा नेतुरैन्स) भी कहा है। परन्तु यद्यपि स्पिनोजा मानते हैं कि परम सत्ता ही विश्व की अन्तर्व्याप्त प्राण-शक्ति है जो उसे विभिन्न रूप से उद्बलित करती है तो भी स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद को गतिक नहीं कहा जायगा क्योंकि हममें उद्विकास का कोई स्थान नहीं है।

गतिक सर्वेश्वरवाद : ऐतिहासिक सर्वेश्वरवाद की तुलना में गतिक सर्वेश्वरवाद निरपेक्ष प्रत्ययवाद, बर्गों का सर्जनात्मक विकासवाद तथा उन्मज्जनवादी विकासवाद में अधिक देखने में आता है। हेगेल, फ़ाइले, बोसकेट इत्यादि को निरपेक्ष प्रत्ययवादी (ऐबसल्यूट आइडियलिस्ट) कहते हैं। निरपेक्ष प्रत्ययवादियों के अनुसार परम सत्ता विश्व में अन्तर्व्याप्त विकासात्मक गतिक शक्ति है। अन्तर्व्याप्ति का उदाहरण अंडे में अन्तर्निहित सर्जनात्मक प्राणशक्ति के रूप में दिया जा सकता है। यदि यह प्राणशक्ति अंडे की सर्जनात्मक शक्ति हो तो यह शक्ति अंडे के बाहर नहीं रह सकती है। इसलिये यदि ईश्वर या परम सत्ता को विश्व में अन्तर्व्याप्ति माना जाय तो अलेक्जेंडर * के अनुसार

* फिनासफिकल ऐंड लिटरेरी पोसेस—पृ० ३२२

इसे अन्तर्वर्तिता के साथ अतीत नहीं माना जायगा। अब निरपेक्ष प्रत्ययवादी के लिए परम सत्ता विश्व की अन्तर्वर्ती सर्जनात्मक शक्ति है जो विश्व के अन्तर्गत सभी नूतन विकास के आधार में रहती है।

हेगेल के अनुसार परम सत्ता असंख्य शक्तियों का आगार है और वह क्रमशः उनका वास्तविकीकरण करता रहता है। उदाहरणार्थ, प्रारंभ में केवल जड़ था और केवल भौतिक-रसाय शक्तियों का ही कोलाहल होता था। लेकिन इन्हीं किसी भूत-रसाय परिवर्तनों के योग मिलने से जीव का उद्भव हुआ। प्रारंभ में जीवशक्ति अति क्षीण थी, परन्तु कालान्तर के साथ जीवशक्तियाँ प्रबल होनी गयीं और तब किसी प्रकार इन जीवों में से चेतना का प्रादुर्भाव हुआ। प्रारंभ में चेतन प्राणियों, विशेषकर मानवों में आपसी संग्राम रक्तमय हुआ करता था। परन्तु कालगति के साथ आदर्शों का विकास हुआ और इतिहास इसका साक्षी है कि जिन जातियों में मूल्यों का समादर हुआ वे सभ्यता के शिखर पर आयीं और अन्य जातियों की तुलना में विजयी घोषित की गयीं। अतः, अतीत के गर्भ में छिपी कहानी पर ध्यान देने से मालूम देता है कि विश्व की प्रक्रियाएँ अघाघुन नहीं हैं, वरन् उनमें अन्तर्निहित विकासोन्मुखी सर्जनात्मक शक्ति है।

हेगेल के विचार की पुष्टि करने हुए जॉडले का मत है कि परम सत्ता सर्वग्राही आत्मसंगत अनुभूति है। यदि हम विश्व के गठन पर ध्यान दें तो पायेंगे कि हमें एक अनुक्रमिक व्यवस्था माना जा सकता है। ऊँचे स्तर पर नीति, धर्म, मानव-व्यष्टि इत्यादि पायी जाती है। पर हम कितनी ही अधिक ऊँचाई, गहराई एवं विस्तार तक क्यों न पहुँचें, हमें कोई भी ऐसी अनुभूति नहीं प्राप्त हो सकती है जिसे हम सर्वसमावेशी आत्मसंगत की संज्ञा दें। यह ठीक है कि आचार में हमारी अनुभूति सम्पूर्णत्व की ओर प्रगति करती है। परन्तु इसमें भी यथार्थ और कल्पित आदर्शों के बीच की खाई कभी भी भरी नहीं जा सकती है। अच्छे-से-अच्छा नीतिवान अपने में अनुभव करता है कि उसे जो प्राप्त करना चाहिये था, वह नहीं प्राप्त कर पाया है। परन्तु यहाँ एक प्रश्न उठता है कि क्या धर्म में यथार्थ और आदर्शों का अन्तर भिन्न नहीं जाता? क्या ईश्वर में सभी आदर्शों का साकारिकरण नहीं होता है और क्या ईश्वर के साथ सायुज्यकर कुछ क्षणों के लिये भक्त ईश्वर-तुल्य होकर सभी आदर्शों को नहीं प्राप्त कर लेता है? जॉडले ने इसका अभावात्मक उत्तर दिया है।

यदि हम ईश्वर के साथ तादात्मीकरण कर लेते हैं तो भक्त-भगवान् का अन्तर समाप्त हो जाता है और इसके साथ-साथ धार्मिक उपासना की भी समाप्ति हो जाती है। परन्तु यदि भक्त-भगवान् का अन्तर रह जाता है तो भक्त एक अण के लिये भी सभी आदर्शों को वास्तविक नहीं कर पाता है। अतः, ब्रँडले के अनुसार परम सत्ता विश्व में अन्तर्व्याप्त होकर नित्य नूतन अनुभूतियों को क्रमशः परिपूर्ण करती रहती है, परन्तु हम आशिक एवं पारस्परिक विरोधी अनुभूतियों के घेरे से कभी बाहर नहीं निकल पाते हैं। मानव आभास के तन् ही पर रह जाता है, परन्तु आभास को आभास समझने से सिद्ध हो जाता है कि अन्तिम सत्ता ऐसी है जहाँ सभी आभास अपनी सीमा को अतिक्रमित करके सर्वग्राही संमत संगीत में संरक्षित हो जाते हैं। बोसकेट ने उसे दूसरे प्रकार से कहा है।

जिसे ब्रँडले ने सर्वग्राही आत्मसंगत अनुभूति कहा है उसे बोसकेट ने बताया है कि परम सत्ता सम्पूर्णत्व की अनुप्रेरणा है जो विश्व की सभी सीमित वस्तुओं में पायी जाती है जिसके कारण प्रत्येक वस्तु अपनी सीमितपन से असंतुष्ट होकर सम्पूर्णत्व के प्रति प्रयत्नशील बनने के प्रति प्रयत्नशील रहती है। यही कारण है कि जड़ में ही जड़ सीमित नहीं रह पाता है। वह विस्तृत एवं व्यापक बनने के लिये अनुप्रेरित होता है और यही कारण है कि जड़ से जीव का उद्विकास होता है और जीव भी जिस दिशा में रहता है सम्पूर्णत्व-प्रवृत्ति से ओत-प्रोत होकर वह भी चेतनमय प्राणी का रूप धारण करता है। परन्तु सम्पूर्णत्व की भावना विशेष रूप से मानव में उद्बोधित होती है और मानव सम्पूर्णत्व-भावना से अनुप्रेरित होकर आदर्शों की स्थापना और फिर उनका क्रमशः विकास करता है। क्या आदर्शपूर्ण व्यष्टि उन्मज्जित होकर स्थायी रहेगा? नहीं। व्यष्टि में कुछ आदर्श का केवल सीमित अंश ही विकसित रह सकता है। निरपेक्ष सत्ता में अनेक आदर्शों की अपूर्व शक्तयायें साकार होने के लिये आतुर रहती है। अतः, वैज्ञानिक, पंडित, धर्म-नायक, अजेय विजेता इत्यादि सभी सम्पूर्णत्व-भावना से अनुप्रेरित होकर निरपेक्ष सत्ता में निहित शक्तयायों की अभिव्यक्ति करते हैं और आनेवाली पीढ़ियों के लिए प्रेरणा के विषय होते हैं। अतः, अन्त में देखा जाय तो सम्पूर्ण विश्व में परम सत्ता अन्तर्बर्ती रूप धारण कर विश्व की प्रगति और उसका विकास करती रहती है।

उन्मज्जन्मूलक विकासवादी में थामुएल अलेक्जेंडर का नाम अग्रगण्य है। इसके अनुसार, सभी उन्मज्जित गुण, उदारहणार्थ, जड़-जीव, चेतना, आदर्श और आराध्य देवता भी अन्तिम रूप से आकस्मिक हैं। इनका आधारभूत दैशिक काल अथवा कालिक देश ही एकमात्र सत्य है। परन्तु अलेक्जेंडर भी मानते हैं कि दैशिक काल में अन्तर्निहित अनुप्रेरणशक्ति है जिसके कारण उद्विकास का होना अवश्यम्भावी है। मानव भी उद्विकास की भावना से उत्प्रेरित रहता है और इसी भाव से अतिरजित हो जाने पर सर्वोच्च उन्मज्जित सृष्टि से भी उच्चतर सत्ता की वह उपासना करता रहता है। परन्तु आराध्य देवता अर्थात् भावी उच्चतर सत्ता भविष्य के गर्भ में रहता है, वह वास्तविक सत्ता नहीं है। तो भी मानव इस भावी आराध्य देवता से उत्प्रेरित हुए बिना नहीं रह सकता है।

स्पिनोजावाद : परन्तु गतिक सर्वेश्वरवाद का प्रभाव नीत्सोमार्क्स के माध्यम से समाज-क्रान्ति के विकास के रूप में विशेष पाया जाता है। शुद्ध धर्म की दृष्टि से अद्वैत दर्शन तथा स्पिनोजावाद को ही सर्वेश्वरवाद का विशेष रूप माना जाता है। स्पिनोजा ने परम सत्ता को एक द्रव्य कहा है और फिर इसे 'ईश्वर' संज्ञा भी दी है। इनके अनुसार द्रव्य, ईश्वर और प्रकृति सब एक ही है। चूँकि सम्पूर्ण विश्व में अन्तर्ब्याप्त सत्ता एक ही है इसलिये स्पिनोजा के लिये प्रकृति और ईश्वर को एक ही मानना तर्कसंगत मालूम देता है। परन्तु क्या कोई प्रकृति की पूजा कर सकता है? यदि नहीं, तो प्रकृति को 'ईश्वर' संज्ञा देकर स्पिनोजा क्यों उसके प्रति प्रेमोन्मत्त हो गये? सर्वप्रथम, 'ईश्वर' नाम में ही जादू है जो कृष्ण-बांसुरी सुनता है वह अवश्य ही उस सुर अथवा नाम से अभिभूत हो जायगा। क्यों? यह सरकार से उत्पन्न होता है। स्पिनोजा यहूदी थे और ईश्वर के प्रति उन्हें अगाध अनुराग की कथा बतायी गयी थी। यही कारण है कि अपने ईश्वर की व्यक्तिपूर्णता को अस्वीकार करने पर भी आप शैशव सरकार से अपने को वंचित नहीं रख पाये। परन्तु इसके अतिरिक्त प्रकृति में अन्तर्ब्याप्त प्राणशक्ति के अनुभव करने पर वास्तव में धार्मिक अनुभूति का लाभ होने लगा। विश्वव्यापी शक्ति के साथ आत्मसात् करने पर व्यक्ति के अन्दर स्वार्थभाव का लोप हो जायगा और मनोवैज्ञानिक रूप से उसको अपना कोई भाव-संवेग नहीं मालूम देगा। स्पिनोजा के अनुसार मानव को चाहिये कि वह अपने भाव को नित्यता एवं

सर्वव्यापकता की दृष्टि से देखे (सब स्पिसी इटर्नीटैटिस) । तब उसका अपना दुःख विश्व का दुःख होगा, उसकी जीत विश्व की जीत होगी । स्वयं न तो वह किसी प्राप्ति से आनन्दित रहेगा और न किसी दुःख से दुःखी होगा । वह 'हर्ष-विपाद विखेरे' होकर उपेक्षाभाव को प्राप्त करेगा । इसे आत्म-समर्पण-भाव कहा गया है जो तटस्थता एवं उपेक्षाभाव है । इसी को 'न किञ्चित् करोमि अहं' का भी भाव कहा गया है जो 'निष्काम कर्म' से उत्पन्न होता है । इस भाव को धार्मिक भाव की पराकाष्ठा स्वीकार किया गया है । अहमन्यता के लोप हो जाने पर, उपेक्षा भाव के हो जाने पर त्याग-भाव आ जाता है । इसे स्पिनोजा ने 'ईश्वरीय प्रेम' सज्ञा दी है । यह वह प्रेम है जो न 'मेरा' है और न 'तेरा' । यह किसी भी व्यक्ति विशेष का न प्रेम है और न उसका कोई पात्र है । किन्तु यदि ईश्वरोन्मत्त व्यक्ति का व्यष्टित्व ही नहीं रहता है तो उसका निजी भाव कहाँ से आयेगा ? यह है बौद्धों की अपरिमित करुणा । यदि व्यक्ति उस प्रेम से उन्मत्त होकर जीवन की सभी विडम्बनाओं में एकरस रह सके, तो क्या इस अडिग स्थिरता को जीवन का चरम उद्देश्य नहीं माना जायगा ? यदि ईसाइयों को धार्मिक अनुभूति होती है तो क्या स्पिनोजा की अनुभूति कुछ कम साधना की थी ? यही कारण है कि यदि ईसाइयों की धार्मिक अनुभूति ईश्वर से उद्भूत बतायी जाती है तो स्पिनोजा की धार्मिक अनुभूति भी "प्रकृति" से उद्भूत है जिसे उसने "ईश्वर" की सज्ञा दी है । यदि प्रकृति यात्रिक हो, जैसा स्पिनोजा के पूर्ववर्ती देकार्त ने बताया था, तो इस यात्रिकता तथा सर्वव्यापकता की दृष्टि से उपेक्षा-भाव को प्राप्त करना क्या 'ईश्वर-प्राप्ति' नहीं माना जायगा ? यही कारण है कि स्पिनोजावाद को धार्मिक सर्वेश्वरवाद कहा जाता है । यही बात अद्वैत वेदान्त एवं उपनिषदों में पायी जाती है । अतः, सर्वेश्वरवाद रहस्यवादी भावों से पूर्ण रहने पर शुद्ध धर्म का रूप धारण कर लेता है । तो क्यों ईश्वरवादी इसे नहीं स्वीकार करते ? इसके निम्नलिखित कारण हैं ।

सर्वेश्वरवाद के प्रति आपत्तियाँ:—(१) सर्वप्रथम, ईश्वरवादी समझते हैं कि उपासना ही एक शुद्ध धार्मिक विधि है । यह उपासना तभी संभव हो सकती है जब भक्त और भगवान के बीच अन्तर रहे, अर्थात् ईश्वर भक्त से दूर हो, अतीत हो और भिन्न हो । परन्तु सर्वेश्वरवाद में परम सत्ता को अन्तर्वर्ती सत्ता माना जाता है और इस प्रकार से ईश्वर भक्त में ही अन्तर्व्याप्त

रहता है। तो किस प्रकार से भक्त भगवान् की पूजा करे, कैसे उससे भिन्न हो? यदि ईश्वर भक्त के नस-नस में हो, उसके सभी विचारों और भावों में हो तो यहाँ भक्ति-विचार भी कैसे भक्त का कहा जायगा? अतः, सर्वेश्वरवाद में उपासना का कोई स्थान नहीं बताया जाता है।

फिर शुद्ध सर्वेश्वरवाद प्रायः निर्वैयक्तिक होता है। परन्तु यदि परम सत्ता निर्वैयक्तिक हो तो ऐसी सत्ता के समक्ष प्रार्थना, आराधना अथवा उपासना का कोई अर्थ नहीं होता है क्योंकि व्यक्तित्वहीनता के रहने से सुनने, समझने, भाव इत्यादि गुणों का अभाव रहता है। इसलिये सर्वेश्वरवाद में उपासना का स्थान नहीं होता है और ईश्वरवादियों के लिये जहाँ उपासना का स्थान न हो वहाँ धर्म की संरक्षा नहीं हो सकती है।

(२) किन्तु यदि सर्वेश्वरवाद वैयक्तिक हो जाय, जैसा कुछ सूफी और ईसाई रहस्यवादियों ने माना है, तो इसमें ईश्वर-निन्दा चली आती है। ईश्वरवादी सर्वेश्वरवाद के अनुसार भक्त कुछ ही क्षण के लिये ईश्वर के साथ आत्मसात् कर लेता है। ऐसी अवस्था में भक्त भगवान् बन जाता है। परन्तु ईश्वरवादी ईश्वर को इतना महान, पवित्र और सर्वोच्च समझते हैं कि उनके अनुसार कोई भी सीमित मर्त्यलोकी अपने को ईश्वर के बराबर कल्पना भी नहीं कर सकता। ह। परन्तु, चू कि स्वानुभूति की पराकाष्ठा में भक्त अपने को भगवान्तुल्य समझने लगता है, इसलिये ईश्वरवादी इसे ईश्वर-निन्दा-दोष कहते हैं।

३ ईश्वरवादियों के अनुसार कम से कम निर्वैयक्तिक सर्वेश्वरवाद में न तो धर्म का कोई स्थान हो सकता है और न नीति का ही। चू कि निर्वैयक्तिक सर्वेश्वरवाद में परम सत्ता विश्व की अन्तर्व्याप्ति शक्ति होती है, इसलिये कोई भी परिवर्तन या घटना बिना इस शक्ति द्वारा संचालित नहीं हो सकती है। इसलिये सभी सक्रियायें, यहाँ तक कि मानव की इच्छात्मक प्रक्रिया भी नियतिवाद से सम्पूर्णतया नियंत्रित रहती है। परन्तु यदि सक्रिया पूर्णतया नियंत्रित हो तो यहाँ इच्छा-स्वातन्त्र्य का स्थान नहीं रह पायेगा और बिना इच्छा-स्वातन्त्र्य के किसी भी मानव संक्रिया को अच्छा-बुरा नहीं कहा जा सकता है। इस प्रकार बिना अच्छे-बुरे के मानक के नीति का कोई स्थान नहीं है।

दूसरे शब्दों में यदि सभी घटनायें तथा मानव सक्रियायें ईश्वर से ही संचालित हों तो वही अन्तर्व्याप्त ईश्वर विश्व की सभी संक्रियाओं के लिये उत्तरदायी हो जाता है। इस विश्व में बुरी घटनायें भी होती हैं जिसका कर्त्ता परम सत्ता

को ही मानना पड़ेगा। अतः, सर्वेश्वरवाद में परम सत्ता को नीति-निरपेक्ष कहा जाता है।

पुनः, निर्व्यक्तिक सर्वेश्वरवाद में परम सत्ता को व्यक्तिव्यहीन कहा जाता है और जहाँ संकल्प, विचार-विमर्श, चेतना इत्यादि का अभाव हो वहाँ शुभ-अशुभ तथा अच्छे-बुरे का स्थान नहीं रह जाता।

सर्वेश्वरवादी का प्रत्युत्तर—सर्वेश्वरवाद प्रधानतः निर्व्यक्तिक परम सत्ता को मानता है और जो विश्व की अन्तर्व्याप्त सर्वनात्मक शक्ति होती है। यही कारण है कि अन्तर्व्याप्त रहने के कारण सर्वनात्मक शक्ति को अतीत नहीं कहा जा सकता और बिना आराध्य सत्ता को अतीत माने हुए उपासना की संभावना नहीं है। पर क्या उपासना ही एक विधि है जिसके द्वारा धार्मिक अनुभूति प्राप्त की जा सकती है? यह ईश्वरवादियों की भूज है कि वे उपासना को एकमात्र धर्म-विधि मानते हैं। उपासना के समतुल्य योग, समाधि तथा ध्यान की विधि है जिनके द्वारा धार्मिक अनुभूति प्राप्त की जाती है। जैन, बौद्ध, अद्वैत वेदान्त, स्पिनोजावाद तथा सूफी मत में भी ध्यान को धार्मिक मूल्यों की प्राप्ति के लिये आवश्यक माना गया है। इसलिये उपासना के स्थान पर निर्व्यक्तिक सर्वेश्वरवाद में ध्यान, समाधि एवं योग को काम में लाया जाता है और इन विधियों के आधार पर अमर शांति, उपेक्षा-भाव तथा आत्म-समर्पण की प्राप्ति संभव होती है। अतः, उपासना के अभाव में सर्वेश्वरवाद को अन्तर्धर्म नहीं मानना चाहिये।

फिर यह ठीक है कि सर्वेश्वरवाद की परम सत्ता प्रायः निर्व्यक्तिक होती है। संभव है कि निर्व्यक्तिक सत्ता के प्रति अधिकांश व्यक्ति अनुक्रियाशील न हो, परन्तु इस प्रकार की सत्ता के स्वीकार करने में ईश्वरवाद के व्यक्तित्वपूर्ण साकार ईश्वर को मानने की अपेक्षा कम कठिनाइयाँ दिखती हैं। पहली बात है कि व्यक्तित्वपूर्णता के साथ सीमितपन का होना अनिवार्य मालूम देता है और सीमित सत्ता शायद ही तर्कसंगत रीति में उपास्य हो। दूसरी बात है कि समकालीन अनुभववादी युग में ईश्वर का प्रतीक लोगों को आकर्षक नहीं मालूम दे रहा है और मनोवैज्ञानिक स्तर पर ऐसे व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर के प्रति उदासीनता तथा अनास्था होती जा रही है। फिर दार्शनिक विश्लेषणवादी इस प्रकार के ईश्वर-प्रत्यय को आत्मविरोधी भी सिद्ध कर रहे हैं। अतः परम सत्ता को निर्व्यक्तिक मानना कम-से-कम परम सत्ता को व्यक्तित्वपूर्ण स्वीकारने की अपेक्षा अधिक युक्तिसंगत मालूम देता है।

ईश्वरवादी भूल जाते हैं कि धार्मिक अनुभूति भाव-प्रधान होती है, न कि ज्ञान-प्रधान। धार्मिक जीवन का मुख्य उद्देश्य है कि सभी स्थितियों में व्यक्ति ममरस रह सके और पूरा शांति प्राप्त कर वह अपने जीवन में स्थिरता को प्राप्त करे। इस दृष्टि से सर्वेश्वरवादी निर्व्यक्तिक सत्ता से तादात्म्यीकरण करके सुख-दुःख से परे उपेक्षा-भाव को प्राप्त करता है। कम-से-कम इसकी सभावना जैन, बौद्ध तथा वेदान्ती धार्मिकों में देखी जाती है। जहाँ वैयक्तिक ईश्वर को स्वीकार ही नहीं किया जाता है वहाँ ईश्वर-निन्दा का प्रश्न ही नहीं उठता है। तब ईश्वरवादी सर्वेश्वरवाद में भक्त को भ्रान होता है कि वह और उसका आराध्य ईश्वर एक है। परन्तु यह विषयीगत अनुभूति है और इसे तात्त्विक कथन नहीं मानना चाहिये। कम-से-कम भारतीय धर्मदर्शन में बताया गया है कि भक्त कितना ही अधिक ईश्वर के साथ आत्मसात् क्यों न करे तोभी वह ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व को नहीं प्राप्त कर सकता है। बूढ़ के तुल्य भक्त समुद्र में बिलीन हो सकता है, पर वह एक बूढ़ स्वयं समुद्र नहीं बन सकता है। अतः ईश्वर-निन्दा की आपत्ति पूर्णतया निराधार नहीं है, परन्तु इस आपत्ति में विशेष बल भी नहीं है। भक्त प्रेम-विह्वल होकर भाव का प्रदर्शन करता है। उसके कथन को दृढ़ विश्वास एवं आत्मनिष्ठ अनुभूति का परिचायक मानना चाहिये, न कि उस आत्मसात्करण के कथन को संज्ञानात्मक समझना चाहिये।

सर्वेश्वरवाद के प्रति नीति-सम्बन्धी आपत्ति बहुत-कुछ उचित है। प्रायः नीति का सम्बन्ध समाज, लोकहित, परहित, लोककल्याण इत्यादि की प्राप्ति के हेतु नैतिकतात्मक व्यापार से रहता है। किन्तु सर्वेश्वरवाद में विशेषकर निर्व्यक्तिक सर्वेश्वरवाद में व्यष्टि की पूर्णता पर, समाज-विमुखता पर बल दिया जाता है, यहाँ तक कि संसार को भ्रम और माया कहा जाता है। अतः, साधारण नीति का स्थान निर्व्यक्तिक सर्वेश्वरवाद में नहीं पाया जाता है। परन्तु जिस प्रकार का सम्बन्ध उपासना और समाधि में है, उसी प्रकार का सम्बन्ध नीति और आत्मविकास के बीच है। यह ठीक है कि निर्व्यक्तिक सर्वेश्वरवाद में नीति का स्थान नहीं है, पर इसके स्थान पर आत्मविकास, आत्मपूर्णता तथा उपेक्षा-भाव को व्यवहार का सर्वोच्च आदर्श माना जाता है। अतः, सर्वेश्वरवादी जब नीति का स्वीकार ही नहीं करते हैं तो उन्हें क्यों नीति-तटस्थ तथा आचार-विरोधी कहा जाय ? परन्तु यदि व्यष्टि की पूर्णता को व्यवहार का आदर्श या

मानक माना जाय तो सर्वेश्वरवाद में भी नीति-तुल्य विमल चरित्र तथा उपेक्षा-भाव का संदेश पाया जाता है ।

यह ठीक है कि यदि परम सत्ता विश्व में अन्तर्ध्याप्त उत्प्रेरक शक्ति हो तो जो कुछ भी विश्व में होगा उसके लिये इसी अन्तर्ध्याप्त शक्ति को उत्तरदायी माना जायगा । यदि इस विश्व में बुराई होती है तो इसके लिये भी इसी परम सत्ता को उत्तरदायी कहा जायगा । बाढ़, सूखा, भूकम्प इत्यादि सभी प्राकृतिक अशुभ के लिये इसी परम सत्ता को उत्तरदायी ठहराया जायगा । इसी प्रकार मानव इच्छा से उत्पन्न नैतिक बुराई के लिए इसी सत्ता को दोषी माना जायगा । द्वेष, क्रुण्णता, हिंसा इत्यादि सभी प्रकार के पतन के लिए विश्व की अन्तर्वर्ती सत्ता को जिम्मेदार करार दिया जायगा । परन्तु इन सब गम्भीर आपत्तियों के रहते हुए भी सर्वेश्वरवादी निरुत्तर नहीं रहता है । स्पिनोजा के अनुसार जो कुछ भी विश्व में होता है वह परम द्रव्य से अनिवार्यतः निष्पन्न होता है । जिस प्रकार त्रिभुज के स्वरूप में ही सिद्ध होता है कि इसके तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होते हैं, उसी प्रकार परम द्रव्य के स्वरूप से ही विश्व की सभी प्रक्रियायें निगमिन होती हैं । अब यदि विश्व की सभी प्रक्रियायें अनिवार्य रूप से निष्पन्न होती हैं तो उनके प्रति उल्लास एवं विषाद क्यों प्रगट किया जाय ? क्यों सूखे, बाढ़ तथा मानव की क्रुतघ्नता इत्यादि के प्रति रोष दिखाया जाय ? हमें सभी घटनाओं का आलिङ्गन करना चाहिए और प्रकृति के विधान के प्रति निश्चल आस्था प्राप्त करके अपने में उपेक्षा-भाव प्राप्त करना चाहिए । अतः, सर्वेश्वरवादी के लिए न कुछ बुरा है और न भला, न कुछ हर्ष का विषय है और न श्वाद का । जब बुरा-भला है नहीं, तो क्यों इसी विचार-विडम्बना में पड़कर हम किसी कार्य को बुरा-भला समझें ?

अतः, सर्वेश्वरवाद तथा ईश्वरवाद में मौलिक अन्तर है । उनमें उनकी मान्यता और मानक का भेद है ।

सर्वेश्वरवाद और ईश्वरवाद के बीच अन्तर :

सर्वेश्वरवाद	ईश्वरवाद
१. परम सत्ता निर्वैयक्तिक तथा विश्व की अन्तर्ध्याप्त सर्वनात्मक शक्ति है ।	१. परम सत्ता वैयक्तिक है और यह विश्व से मुख्य रूप से अतीत है ।

सर्वेश्वरवाद

२. ध्यान, योग, समाधि आदि के द्वारा इस विश्वव्यापी सत्ता के साथ अनन्य सम्बन्ध स्थापित कर उपेक्षाभाव को प्राप्त किया जा सकता है जो मानव जीवन का परम लक्ष्य है।

३. चूँकि विश्व की सभी घटनाओं का संचालन अन्तर्ध्याप्त उत्प्रेरक शक्ति के द्वारा होता है, इसलिये सम्पूर्ण विश्व में नियतिवाद एवं अनिवार्यता पायी जान, है।

४. सर्वेश्वरवाद के अनुसार विश्व की सत्ता विशेष नहीं है। वास्तव में एक परम सत्ता ही सत् है। इस परम सत्ता की तुलना में विश्व को भ्रम, आभास तथा माया आदि नाम से पुकारा जा सकता है।

ईश्वरवाद

२. उपासना-द्वारा व्यक्तिवपूर्ण ईश्वर से सायुज्य उत्पन्न कर अच्छे कार्य करने की उत्प्रेरणा प्राप्त कर मानव सत्संकल्पी जीव बन सकता है जो मानव जीवन का परम लक्ष्य है।

३. चूँकि नैतिक शुभ-अशुभ को स्वीकार किया जाता है, इसलिये ईश्वरवादी इच्छा-स्वातन्त्र्य को मान्यता देता है और मानव को स्वतंत्र जीव मानता है।

४. ईश्वरवाद के अनुसार सापेक्ष-तया विश्व सत् है और इसे सुधारना और समाजकल्याण करना मानव का पुनीत कर्तव्य है।

जीवन के मूल्यों का निश्चयीकरण कोरे ज्ञान तथा तर्कबुद्धि का काम नहीं है। यह निर्णय का विषय है। जैसा मानव निर्णय करेगा वैसा ही उसके लिये उसका मूल्य होगा। अन्त में, मूल्य-निर्धारण व्यक्तित्वों की अभिवृत्ति से सम्बन्ध रखता है। अतः, सर्वेश्वरवादी की अभिवृत्ति आत्मविकास एवं उपेक्षा-भाव की प्राप्ति में सक्रिय होती है और ईश्वरवादी की अभिवृत्ति समाज-कल्याण के प्रति अनुक्रियाशील होती है। दोनों ही मार्गों के द्वारा व्यक्ति अपने जीवन का पाठ प्राप्त कर सकता है और अपनी वृत्तियों को ध्यान में रखकर किसी एक को अपनाकर अपने जीवन को सच्चा एवं प्रामाणिक सिद्ध कर सकता है। आगे चलकर हम देखेंगे कि ईश्वरवाद को संज्ञानात्मक मान लेने पर इसमें अनेक आपत्तियों का सामना करना पड़ता है। इसकी विशेषता इसी में है कि वर्तमान युग में समाज-सुधार, लोकसंग्रह, मानव-कल्याण को अधिकांश जातियाँ सही समझ रही हैं और ईश्वरवाद इसे मान्यता देकर सब

दोषों के रहते हुए भी जीवित सिद्धान्त और धर्मदर्शन है। यहाँ सर्वेश्वरवाद की सब से बड़ी कमी है कि इसमें समाज-सुधार का संगत संदेश संभव नहीं हो सकता है। परन्तु यदि उपेक्षा-भाव को जीवन का चरम लक्ष्य मान लिया जाय और आत्मपूर्णता के संदेश को सही माना जाय तो सर्वेश्वरवाद आज भी मानव जीवन की उत्प्रेरण करने में सहायक प्रीतित होगा। खेद यही है कि आज के युग में न तो कोई महावीर बनना चाहता है और न बुद्ध भगवान् ही। वर्तमान युग के संदर्भ में सासारिकता को इतना अधिक मान्य समझा जाता है कि आत्मपूर्णता का लक्ष्य ही ओझल हो गया है। परन्तु वर्तमानयुगी दृष्टि से तो ईश्वरवाद भी आज क्षीण हो गया है। इस बात को हम ईश्वरवाद के सर्वोच्च एवं लोकप्रिय रूप को, अर्थात् एकेश्वरवाद की व्याख्या करके स्पष्ट करेंगे।

एकेश्वरवाद (थीइज्म)

ईश्वरवाद के तीन रूप देखने में आते हैं, एकेश्वरवाद, द्वैतवाद और अनेकेश्वरवाद। पुरुष-प्रकृति, अहूरमज्दा-अहरिमन, खुदा-इल्लीश इत्यादि का द्वैतवाद बहुत पुराना है और इनमें से द्वैतवाद के कुछ रूप आज भी धर्मदर्शन और व्यवहार में आते हैं। अनेकेश्वरवाद भी व्यावहारिक रूप में यत्र-तत्र विद्यमान है। परन्तु उपास्यता के दृष्टिकोण से एकेश्वरवाद ही ईश्वरवाद का प्रमुख और सगत रूप है।

ईश्वरवाद के अनुसार ईश्वर ही पूजा, उपासना आदि का मुख्य विषय है, पर इसमें यह बात नहीं बतायी गयी है कि उस ईश्वर का क्या स्वरूप है जो उपासना का विषय है। क्या ईश्वर एक है या अनेक, सीमित है या अपरिमित, साकार है या निराकार? इन प्रश्नों पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जायगा कि बिना ईश्वर के स्वरूप को निश्चित किये हुए ईश्वरवाद का रूप भी निरूपित नहीं किया जा सकता है। परन्तु यदि हम उपास्यता के स्वरूप का विश्लेषण करें, तो इस उपास्यता के अनुरूप एकेश्वरवाद ही संगत ठहरेगा। प्रायः लोग ईश्वरवाद और एकेश्वरवाद के बीच भेद नहीं करते हैं। अतः, इसे स्पष्ट करना आवश्यक है।

ईश्वरवाद (थीइज्म)	एकेश्वरवाद (मोनोथीइज्म)
१. ईश्वरवाद के अनुसार एक ही ईश्वर है जिसे सभी पूजते हैं। पर	१. एकेश्वरवाद के अनुसार केवल एक ही ईश्वर है जिसकी सही

ईश्वरवाद (थीइज्म)

इसके अनुसार यह आवश्यक नहीं है कि अन्य देवी-देवताओं की पूजा न की जाय। इसके अनुसार अन्य देवी-देवताओं की पूजा से कम घर्मलाभ होगा। सम्पूर्ण लाभ के लिये आवश्यक है कि एक ईश्वर की पूजा की जाय जो अन्य देवताओं की तुलना में महा-प्रभु, परमेश्वर अथवा महादेव कहा सके। यहूदियों के आरम्भिक धर्मदर्शन में याह्वे को देवताओं का देवता माना जाता था, न कि एकमात्र सत्य ईश्वर। परन्तु भारतीय धर्मदर्शन में यह बात स्पष्ट रूप से दिखाई देती है। वैदिक काल में किसी एक देवता को उनकी उपासना के अवसर पर उसे एकमात्र अधिष्ठाता तथा ईश्वर कहा जाता था। और, इसी प्रकार दूसरे देवता की उपासना के समय उस देवता को भी एकमात्र ईश्वर कहा जाता था। इस अवस्था को, जिसमें बारी-बारी से प्रत्येक मुख्य देवता एक-ईश्वर कहे जायें, हेनोथीइज्म (विकल्पे-श्वरवाद) की संज्ञा दी गयी है। फिर वेदों के अतिरिक्त भगवद्गीता में भी श्रीकृष्ण को सर्वश्रेष्ठ ईश्वर माना गया है, परन्तु यहाँ भी अन्य देवी-देवताओं की पूजा को निषिद्ध नहीं किया गया है।

“अर्धोक्तिं सम्पूर्णं यज्ञो का भोक्ता
और स्वामी मैं (श्रीकृष्ण भगवान्)

एकेश्वरवाद (मोनोथीइज्म)

उपासना हो सकती है। इस एक ईश्वर की तुलना में अन्य सभी देवी-देवता मिथ्या अथवा झूठे हैं। यहाँ न केवल एक ईश्वर को सत्य ही माना जाता है, अपितु अन्य सभी देवी-देवताओं को नकारा भी जाता है। अतः, अन्य देवी-देवताओं की पूजा को मूर्ति-पूजा की संज्ञा दी जाती है।

ईश्वरवाद (थीइज्म)

एकेश्वरवाद (मोनोथीइज्म)

ही है, परन्तु वे (अनेक उपासक) मेरे इस अधिपति-स्वरूप को तात्त्विक रूप में नहीं जानते हैं" (श्रीमद्भगवद्-गीता ९:२३)

२. चूंकि अन्य देवी-देवताओं की पूजा को निन्दित नहीं कहा गया है, इसलिये सीमित देवी-देवताओं की पूजा को ईश्वर-पूजा का साधन माना गया है। इसमें धार्मिक सहिष्णुता तथा सहासित्व का मिथ्या प्रस्तुत किया गया है और इसका पालन भी किया गया है।

३. ईश्वर-सबधी कथनों को कल्याणकारी या अकल्याणकारी कहा गया है, न कि मत्त-मिथ्या। अतः, इनके अनुसार ईश्वर-सबधी कथन अभिवृत्तिमूलक होते हैं और इन्हें असंज्ञानात्मक ही कहा जा सकता है।

२. चूंकि अन्य देवी-देवताओं की पूजा मूर्तिपूजा कही गयी है, इसलिये इसमें अन्य देवी-देवताओं की पूजा के प्रति अहिष्णुता-भाव देखने में आता है। कम से कम यह बात यहूदी धर्म, ईसाई मत और इस्लाम में देखी जाती है।

३. चूंकि इसमें किसी एक ईश्वर को सत्य और अन्य देवी-देवताओं को असत्य कहा गया है, इसलिये अधिकांश ईसाई धर्मदार्शनिक समझते हैं कि ईश्वर-सबधी कथन सज्ञानात्मक हैं और इन्हें सत्यापित-मिथ्यापित किया जा सकता है।

एकेश्वरवाद के अनुसार ईश्वर मानव की उपासना का विषय है और सच्ची उपासना वह है जिसमें भक्त अपना सर्वस्व ईश्वर पर बलि कर देता है; वह ईश्वर की तुलना में अपने को भगवान् की चरण-रज भी मानने को तैयार नहीं होता है। सम्पूर्ण आत्मसमर्पण उपासना का शुद्ध रूप है। पर क्या भक्त अपना सर्वस्व अर्पण और अपना सम्पूर्ण समर्पण किसी सीमित देवता के प्रति कर सकता है? यदि सर्वस्व लुटाना हो तो क्यों वह किसी सीमित देवता पर अपने को अर्पित करेगा? गंग छाड़हि प्रभु कौन कूप नहावै? सीमित शक्ति भक्त को सर्वथा स्थिर करने में समर्थ नहीं हो सकती है। सीमित शक्ति से तात्पर्य उस शक्ति से जो आज है और बाद में नहीं भी हो सकती है, अर्थात् जो

आकस्मिक एवं आपातिक है। इसकी तुलना में अपरिमित ईश्वर वह है जिसके नहीं होने की संभावना कल्पित भी नहीं की जा सकती है। वह सर्वशक्तिमान दयालु और प्रेमी है और इन गुणों से वह अनिवार्यतः आज, कल और सर्वदा विभूषित रहेगा। दूसरे शब्दों में, उपास्य ईश्वर उपासना के सही पात्र के अर्थ में अनिवार्यतः वास्तविक सत्ता के नाम से पुकारा जा सकता है। अतः, एकेश्वरवाद के सदर्भ में ईश्वर को अनिवार्य सत्ता माना जाता है और इस रूप में ईश्वर धर्मदर्शन का प्रमुख प्रत्यय माना गया है। परन्तु एकेश्वरवाद के अन्य पक्ष भी महत्वपूर्ण हैं और उनका भी उल्लेख पहले ही कर दिया गया है, अर्थात् वही ईश्वर उपास्य हो सकता है जिसमें व्यक्तिस्वपूर्णता हो, जो मानव के समान सुन सकता है और क्रन्दन को सुन उसका सही समाधान कर सकता है, जिसमें नैतिक तथा अन्य उच्च आदर्शों को स्थापित एवं सर्वाङ्कित करने की शक्ति है और जिसे सही अर्थ में सृष्टिकर्ता एवं पालक माना जा सकता है। फिर चूंकि ईश्वर अपरिमित सत्ता है, इसलिये उसे सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ और शुभ माना गया है।

अभी तक एकेश्वरवाद के उन लक्षणों का उल्लेख किया गया है जो धर्म-दर्शन के लिये प्रमुख माने गये हैं और जिनकी व्याख्या इस पुस्तक में विस्तार-पूर्वक की जायगी। परन्तु हमें भूल नहीं जाना चाहिये कि एकेश्वरवाद जीवन के व्यवहार से निकला है और इसलिये इसमें कई ऐसी बातें स्वीकार की गयी हैं जो उपासक की दृष्टि से आवश्यक मालूम होती हैं। उदाहरणार्थ, ईश्वर को विश्व से अतीत और फिर उसे विश्वव्यापी भी माना गया है। अब यदि ईश्वर अन्तर्व्याप्त हो तो वह विश्व से परे और अतीत नहीं हो सकता है, क्योंकि अन्तर्व्याप्ति का तात्पर्य ही है कि वह सम्पूर्ण विश्व में ही निहित रहे और इससे बाहर न रह पाये। अन्तर्व्याप्ति से सर्वगतता अथवा सर्वविद्यमानता का अर्थ नहीं है। यद्यपि वरुण देवता को सर्वगत एवं पाषाणों के रहने से सर्वविद्यमान माना जा सकता है, परन्तु विश्वव्यापी नहीं कहा जा सकता है। एकेश्वरवादी उपासना-दृष्टि से ईश्वर को अतीत और फिर ईश्वर के सन्निकट पहुँचने और सामुज्य के कारण उसे अन्तर्व्याप्त भी मानते हैं। फिर चूंकि ईश्वर अतीत है, इसलिये ईश्वर द्वारा आत्मप्रकाशना और श्रुति को भी मान्यता देते हैं। ईश्वर अपने को सृष्टि में प्रकट अवश्य करता है, परन्तु एकेश्वरवादी यहूदी और मुसलमान मानते हैं कि ईश्वर ने ईसाइयों के द्वारा विशेष रूप से मानव के

लिये ईश्वरीय सक्ष्य को प्रकट किया है। ईसाई मानते हैं कि केवल ईश्वरों हा के द्वारा, परन्तु अनूठे और अद्वितीय रीति से ईश्वर ने अपने को ईसा मसीह के रूप में प्रकट किया है। अतः, जिसने ईसा को देखा-सुना-समझा है, उसने ईश्वर को भी देखा-सुना है। पुनः, एकेश्वरवादी मानते हैं कि ईश्वर ने श्रुति में अपने रहस्य को मानव के लिये स्पष्ट किया है। यहूदियों के लिये पुराणा नियम, ईसाई के लिये बाइबिल और मुसलमान के लिये अलकुरान श्रुतिग्रंथ हैं।

एकेश्वरवाद वास्तव में धार्मिक अनुभूति से निकला है। व्यक्ति इस जीवन में अपने को प्रस्त पाता है, उसे अनेक समस्याएँ घेरे रहती हैं और जब ऐसी आत्मश्लाघा और अशांति की अवस्था में वह ईश्वर से प्रार्थना करता है तब वह पाता है कि उसकी समस्याएँ विचित्र रीति से हल होती जानी हैं और जब वे नहीं भी हल हो पाती हैं और ऊपर से देखने में आपदायें बनी रहती हैं तोभी उसे दुःख झेलने की शक्ति मिल जानी है, जीवन की आघी रहने के बावजूद उसके मन में शांति आने लगती है और उसे जीवन में स्थिरता का बोध होता है। अपनी इस अनुभूति को वह अन्य ईश्वरवादी के समझ रखता है। वह भी उसकी अनुभूति की पुष्टि करता है और धर्म के इतिहास को साक्षी रखकर बताता है कि ईश्वर अपने भक्तों की बातों को सुनता है और जीवन में उन्हें स्थिरता एवं शांति प्रदान करना है तथा जीवन की समस्याओं का सामना करने के लिये उसे बल प्रदान करता है, इत्यादि। क्या ये सब अनुभूतियाँ, इतिहास को असंख्य गवाहियाँ झूठी हैं? यदि नहीं, तो ईश्वर भी अवश्य ही वास्तविक सत्ता है।

संश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक कथनों का स्पष्टीकरण : हम देखेंगे कि एकेश्वरवाद धार्मिक अनुभूति पर अवश्य ही अवस्थित है, किन्तु न तो धार्मिक अनुभूति इतनी पुनरावृत्त्य है और न इनकी सार्वजनिक है कि इसके आधार पर निश्चित निष्कर्ष स्थापित किया जा सकता है। फिर ईश्वर-प्रत्यय भी स्पष्ट एवं परिस्पष्ट नहीं है। यही कारण है कि एकेश्वरवाद लोकप्रिय रहने पर भी दार्शनिक स्तर पर ठोस नहीं कहा जा सकता है।

एकेश्वरवाद की सबसे बड़ी कठिनाई इसकी भाषा के संबंध में है। प्रायः ईश्वरवादी समझते हैं कि ईश्वर बिहार के मुख्य मंत्री के समान कहीं बास करता है जिसके सम्मुख हम प्रार्थना के रूप में अपना आवेदन प्रस्तुत करते हैं। चूंकि भक्त को अपनी प्रार्थना का प्रत्युत्तर मिल जाता है, इसलिये वह अपनी

धारणा में दृढ़ हो जाता है। वह ईश्वर के संबंध में संज्ञानात्मक कथनों का प्रयुक्त करता है। संज्ञानात्मक कथन वे हैं जो हम किसी इन्द्रिय-प्रदत्त, वस्तु या शब्द-अर्थ के संबंध में सूचना देते हैं और यह सूचना या तो सत्य होती है, या असत्य। इन्हें संश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक दो वर्गों में बाँटा गया है। संश्लेषात्मक कथन वे हैं जो तथ्यों के संबंध में वर्णनात्मक होते हैं। इनके विधेय को उद्दिश्यपद के संबंध में कल्पना द्वारा निश्चित किया जा सकता है। उदाहरणार्थ, यह गुलाब लाल है। यह ठीक है कि हम अपनी आँखों से देख रहे हैं कि यह अमुक प्रस्तुत गुलाब लाल रंग का है और इसकी परीक्षा बार-बार अनेक निरीक्षकों द्वारा की जा सकती है। व्यावहारिक दृष्टि से इस कथन को सत्य माना जायगा, किन्तु इसे अनिवार्य नहीं पुकारा जायगा। क्यों? अनिवार्य वह है जिसकी सत्यता को हम अन्य प्रकार से कल्पित भी नहीं कर सकते हैं। परन्तु आँख मूँदकर इस अमुक प्रस्तुत गुलाब के संबंध में हम कल्पना कर सकते हैं कि यह लाल न होकर सफेद हो या पीला हो। इसलिये संश्लेषात्मक कथन प्रायिक ही हो सकते हैं उन्हें हम अनिवार्य नहीं मान सकते हैं। संश्लेषात्मक कथन के विपरीत विश्लेषात्मक कथन वे हैं जिनमें शब्द अपने परिभाषित अर्थ में संगत रीति से व्यवहृत होते हैं। यहाँ हम विधेयपद को अपनी कल्पना में भी निषेध नहीं कर सकते हैं। उदाहरणार्थ, 'लाल गुलाब लाल है'। यदि हम 'लाल' और 'गुलाब' पदों का अर्थ सही-सही समझते हैं तो हमें स्वीकारना ही पड़ेगा कि "लाल गुलाब" लाल है," या "लाल गुलाब गुलाब है," या "लाल गुलाब फूल है," इत्यादि। अतः 'लाल' 'लाल गुलाब' के संबंध में अवश्यमेव रूप से प्रयुक्त हो सकता है। इस 'अवश्यमेव' के लिये 'अनिवार्य' शब्द काम में लाया जाता है। यद्यपि 'लाल गुलाब लाल है' अनिवार्यतः सत्य कहा जायगा, तोभी इसकी सत्यता प्रयुक्त पदों के विश्लेषण पर निर्भर करती है। इसकी सत्यता को स्थापित करने के लिये अनुभूति की मदद नहीं ली जाती है। 'लाल गुलाब' की लाली की जाँच करने के लिये हमें उसे देखने की आवश्यकता नहीं होती है। इसकी सत्यता प्रयुक्त पदों के विश्लेषण-मात्र से स्पष्ट की जाती है। इसलिये इस प्रकार के कथन को विश्लेषात्मक कहते हैं। अतः, विश्लेषात्मक कथन की सत्यता तो अनिवार्य है, परन्तु इसकी सत्यता की परीक्षा अनुभव द्वारा अनावश्यक है और बिना अनुभव के वास्तविक अंगत् का ज्ञान संभव नहीं है, इसलिये विश्लेषात्मक कथनों को वास्तविकता-निरपेक्ष कहते हैं। इनकी तुलना में संश्लेषात्मक कथनों को वास्तविक अथवा तथ्यात्मक कहते

हैं, क्योंकि इनकी सत्यता अनुभव द्वारा सिद्ध-असिद्ध की जाती है। उदाहरणार्थ, वास्तव में 'यह गुलाब लाल है या नहीं' इसकी सत्यता केवल सार्वजनिक, पुनरावृत्त्य ऐन्द्रिक अनुभूति ही के द्वारा निर्णीत हो सकती है। जो भी विधेय इस अमुक प्रस्तुत गुलाब के साथ जाड़ा जायगा उसे केवल अनुभव से ही प्राप्त किया जा सकता है। चूँकि अनुभव से इस गुलाब के साथ 'लाल' को जोड़ा जा सकता है, इसलिये इस प्रकार के कथन को संश्लेषात्मक कहते हैं और ये अनुभवाश्रित भी कहे जा सकते हैं।

प्रायः गणित के कथनों को भी विश्लेषात्मक कहा जाता है। उदाहरणार्थ, "२ और २ का योगफल ४ होता है।" यदि हम '२', 'और' 'योगफल' और '४' के अर्थों को समझते हैं तो हमें कहना ही पड़ेगा कि "२ और २ का योगफल अवश्यमेव ४ होगा। इसी प्रकार सभी ज्यामितिक साध्य विश्लेषात्मक कथनों से विरचित होते हैं। यदि हम "त्रिभुज," "कोण", "समकोण", "समानान्तर रेखा" इत्यादि की परिभाषाओं को समझते हैं तो हमें कहना ही पड़ेगा कि किसी भी त्रिभुज के तीनों कोण मिलकर अवश्यमेव दो समकोण के बराबर होंगे। परन्तु विश्लेषात्मक संवाक्यों को वास्तविकता-निरपेक्ष कहते हैं, क्योंकि ये अनुभूति पर आश्रित नहीं होते। यदि अनुभव के द्वारा हम कहते कि २ और २ मिलकर ४ होते हैं तो ऐसा कहने में हमें कठिनाई हो जाती। पानी की दो बूँदें और दो बूँदें मिलकर चार न होकर एक बड़ी बूँद हो जाती है। उसी प्रकार यदि दो बकरियाँ और दो बाघ एक पिंजरे में रख दिये जायें तो दूसरे दिन दो ही बाघ दिखेंगे। इन सब उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है कि गणितीय संवाक्य वास्तविकता-निरपेक्ष होते हैं। इसी प्रकार यदि ज्यामिति की रेखायें, बिन्दु, घरातल इत्यादि अनुभूति पर निर्भर होते तो यह सत्य नहीं हो सक्ता कि सरल रेखा वह है जिसकी लम्बाई हो, लेकिन चौड़ाई न हो। भला, किसने ऐसी रेखा देखी है जिसकी चौड़ाई न हो। अतः, ज्यामिति के विश्लेषात्मक कथन अनुभव से नहीं प्राप्त किये जाते हैं, उन्हें केवल परिभाषित पदों का सगत व्यवहार कहा जा सकता है।

संश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक कथनों की व्याख्या से निष्कर्ष निकलता है कि ये दो प्रकार के संवाक्य परस्पर-विरोधी हैं। यदि हमें वास्तविकता के सम्बन्ध में सही प्रकथन काम में लाना है तो हम उसे संश्लेषात्मक कथनों द्वारा व्यक्त कर सकते हैं। ये कथन केवल प्रायिक हो सकते हैं और इन्हें हम कभी

‘अनिवार्य संज्ञा नहीं दे सकते हैं। इसके विपरीत विश्लेषात्मक कथन अनिवार्य होते हैं, किन्तु इन्हें हम वर्णनात्मक, तथ्यात्मक अथवा यथार्थ नहीं कह सकते हैं। इनका संबंध वास्तविकता से कदापि नहीं होता।

चूँकि एकेश्वरवादी ईश्वर को वास्तविक समझते हैं, इसलिये इनके अनुसार ईश्वर-संबन्धी कथन संज्ञानात्मक हैं और इसलिये ईश्वर-संबन्धी कथनों को संश्लेषात्मक मानना चाहिये। परन्तु हम देखेंगे कि ईश्वरवादी ईश्वर-संबन्धी कथनों को संश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक दोनों मानते हैं, किन्तु यह आत्मविरोधी उक्ति है। इन सब की आलोचना बाद में की जायगी, परन्तु यदि ईश्वर को वास्तविक माना जाय तो उसके सम्बन्ध में दिया गया कथन वर्णनात्मक कहा जायगा और इस सम्बन्ध में प्रमाण का प्रश्न उठ सकता है। अतः हमलोग ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में दी गयी युक्तियों का विवेचन करेंगे। यहाँ हम पायेंगे कि ईश्वर का अस्तित्व युक्तियों के द्वारा नहीं सिद्ध हो सकना है। इससे निष्कर्ष निकलता है कि ईश्वर आनुभविक सत्ता नहीं है और उसके सम्बन्ध में दिये गये कथन भी संज्ञानात्मक नहीं हैं। तब ईश्वर किस प्रकार की सत्ता है और उसके सम्बन्ध में किस प्रकार के कथन दिये गये हैं। अन्त में हम इन निष्कर्षों पर आयेंगे कि ईश्वर प्रतीक है और ईश्वर-संबन्धी कथन भी प्रतीकात्मक हैं। हम इन कथनों को दृढ़-विश्वासमूलक अथवा सप्रत्यायक कह सकते हैं। सर्वप्रथम हम ईश्वर के अस्तित्व-संबन्धी युक्तियों की व्याख्या करेंगे।

प्रश्न

१. ईश्वरवाद की व्याख्या कीजिये। क्या यह एकेश्वरवाद से भिन्न है ?
२. गीता के एकेश्वरवाद और सिमिटिक एकेश्वरवाद के बीच के अन्तर को स्पष्ट करते हुए यह बतलाये कि आप किसको अधिक मान्य समझते हैं ? (सिमिटिक एकेश्वरवाद के अन्तर्गत इस्लाम, ईसाई और यहूदी धर्म आते हैं। इनमें शुद्ध मोनोथीज्म पाया जाता है और अन्य धर्मों के प्रति इनकी असहिष्णुता भी दिखाई पड़ती है)।
३. तटस्थ-ईश्वरवाद के गुण-दोषों का विवेचन कीजिये।
४. तटस्थ-ईश्वरवाद का विज्ञान के साथ संबंध स्थापित कर इसके मुख्य लक्षणों की व्याख्या कीजिये।

५. क्या तटस्थ-ईश्वरवाद से धार्मिक तत्त्वों की संतुष्टि होती है ?
(यहाँ तटस्थ-ईश्वरवाद की त्रुटियों को दिखाना चाहिये और तटस्थ-ईश्वरवाद तथा अनीश्वरवाद का संबंध स्पष्ट करना चाहिये।)
६. सर्वेश्वरवाद के मुख्य लक्षणों की व्याख्या कीजिये और इसकी अन्तर्वर्तितता पर विशेष प्रकाश डालिये।
७. क्या सर्वेश्वरवाद में धर्म और नीति का स्थान नहीं है ?
८. स्पिनोजावादी सर्वेश्वरवाद की व्याख्या कीजिये और इसके सारतत्त्व को स्पष्ट कीजिये।
९. सर्वेश्वरवाद और एकेश्वरवाद की तुलना कीजिये। आपको इन दोनों में कौन अधिक युक्तिसंगत दिखाई देता है ?
१०. गतिक सर्वेश्वरवाद की व्याख्या कीजिये। क्या इससे धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति हो सकती है ?
(इस पुस्तक में गतिक सर्वेश्वरवाद की व्याख्या केवल दार्शनिक तल पर की गयी है। दार्शनिक समाधान कुछ ही चिन्तनशील व्यक्तियों के लिये संतोषजनक हो सकता है। यही कारण है कि ब्रैड्ले, बोसकेट, जोशियाहू रोयस इत्यादि प्रत्ययवादियों की अनुपम लेखनी का प्रभाव भी साधारण जनता पर नहीं पड़ा है)।
११. टिप्पणी लिखें :
(क) ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता,
(ख) ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व।
(ग) सूफी मत और अद्वैत वेदान्त के बीच अन्तर।
(सूफी मत के अनुसार ईश्वर की सर्वव्यापकता दृष्टि से संभव होती है और जीव और ईश्वर की एकता को तात्त्विक तल पर नहीं भी स्वीकार किया जा सकता है। दूसरे शब्दों में ईश्वर की सर्ववर्तितता विषयनिष्ठ है, न कि विषयगत है)।
(घ) संश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक कथनों की व्याख्या।



ईश्वर के अस्तित्व के लिये प्रमाण

अध्याय—३

ईश्वर के अस्तित्व के लिये प्रमाण

‘अस्तित्व’ पद से परिलक्षित होता है कि ईश्वर अनुभव का विषय है और चूँकि यह अनुभव सार्वजनिक है, इसलिये इस अनुभव के आधार पर ईश्वर का अस्तित्व स्पष्ट किया जा सकता है। किन्तु खेद का विषय है कि ईश्वर-प्राप्ति के लिये अभी तक किसी भी ऐसे पुनरावृत्ती एवं सार्वजनिक अनुभव को निश्चित नहीं किया जा सका है, जिसके द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को स्थिर किया जा सके। चूँकि ईश्वर प्राप्ति के लिये कोई सार्वजनिक अनुभव नहीं है, इसलिये ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिये वास्तव में ‘प्रमाण’ संभव नहीं है। क्योंकि ईश्वर का अनुभव पुनरावृत्त्य एवं सार्वजनिक नहीं होने से उसे परम सत्ता के ही रूप में माना जाता है और परम सत्ता तत्त्वमीमासा का विषय है, किन्तु कोई तत्त्वमीमासीय विषय प्रमाण का नहीं होता, वरन् मूल्य का विषय होता है। मूल्यों का निर्धारण व्यक्ति के निर्णय से उत्पन्न होता है और यह निर्णय अनुनयात्मक युक्तियों के द्वारा स्पष्ट किया जाता है। अतः, ईश्वर का अस्तित्व भी शुद्ध प्रमाण का नहीं वरन् अनुनयात्मक युक्तियों का विषय होता है।

फिर, यदि ईश्वर के अस्तित्व में प्रमाण दिया जायगा तो यह प्रमाण या तो निगमनात्मक या आगमनात्मक या प्राक्कल्पना-निगमनात्मक होगा। यदि यह प्रमाण निगमनात्मक होगा तो शुद्ध निगमन में वास्तविकता नहीं सिद्ध की जाती है। अतः, ईश्वर की यथार्थता निगमन द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती है। फिर, आगमन से अभिप्राय होता है निरीक्षण पर आधारित सामान्यीकरण। उदाहरणार्थ, अनेक कौओं को काला देखकर हम सामान्यीकरण करते हैं कि सभी कौवे काले होते हैं। अब धार्मिक अनुभूति के आधार पर किसी प्रकार का सामान्यीकरण संभव नहीं हो सकता है। इसका कारण है कि धार्मिक अनुभूति एक प्रकार की नहीं होती है, जिसके आधार पर कोई सामान्यीकरण किया जा सके। परन्तु इसका मुख्य कारण है कि ईश्वर इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जा सकता है, उसके सम्बन्ध में निरीक्षण भी संभव नहीं हो सकता है। इसलिये निरीक्षण के आधार पर सामान्यीकरण किस प्रकार संभव हो सकता है? चूँकि ईश्वर अपरिमित है और अपरिमित का निरीक्षण

ही संभव नहीं है तो ऐसे अस्तित्व को प्राक्कल्पना-निगमनात्मक विधि के द्वारा भी स्पष्ट नहीं किया जा सकता है, क्योंकि इस प्रकार के प्रमाण में भी अन्त में निरीक्षण की सहायता ली जाती है और ईश्वर निरीक्षण का विषय नहीं है। अतः, 'प्रमाण' के सही अर्थ में ईश्वर को स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। तब ऐसी स्थिति में 'प्रमाण' अथवा 'युक्ति' से क्या तात्पर्य हो सकता है? ईश्वर के संबंध में हमें 'प्रमाण' से अभिप्राय लगाते हैं अनुनयात्मक युक्तियों से। जिस प्रकार अभियोक्ता और प्रतिपक्षी दोनों न्यायाधीश के समक्ष अपने-अपने पक्ष को रखते हैं ताकि न्यायाधीश उनके पक्ष में न्याय करे, उसी प्रकार ईश्वरवादी ईश्वर के अस्तित्व के लिये अपनी अनुनयात्मक युक्तियों को प्रस्तुत करता है ताकि इन युक्तियों के द्वारा व्यक्तियों में ईश्वर के प्रति उद्बोध हो जाय—उसकी उपस्थिति से व्यक्ति अभिभूत हो जायें। अतः, ईश्वरवादी स्वयं ईश्वर में आस्था रखता है और उसकी युक्ति इसी आस्था की अभिव्यक्ति होती और उसकी युक्ति का उद्देश्य होता है कि अन्य व्यक्तियों में भी ईश्वर के प्रति आस्था हो जाय। इसलिये इस प्रकार के प्रमाण के द्वारा न तो वैज्ञानिक ज्ञान की स्थापना की जाती है और न परिभाषाओं के उपलक्षण के रूप में निगमनात्मक निष्कर्षों की स्थापना ही की जाती है। ईश्वर के अस्तित्व के संबंध में प्रमाण को प्रस्तुत कर भक्त ईश्वर के संबंध में यह गवाही देना चाहता है कि वास्तव में ईश्वर के प्रति आस्था से उसके जीवन में शांति, स्थिरता तथा सद्भाव का संचार होता है और इससे स्पष्ट होता है कि ईश्वर अपने भक्तों में साकार होता रहता है। अतः, ईश्वर इस अर्थ में जीवित है और इसी रूप में उसका अस्तित्व भी मिट्ट हो सकता है। इसलिये ईश्वर के अस्तित्व सम्बन्धी युक्तियाँ वास्तव में आत्मसमर्पण और अन्तर्ग्रसन के परिचायक हैं। हम देखेंगे कि प्रत्येक युक्ति आस्थामय कही जायगी, न कि संज्ञानात्मक। यदि कोई ईश्वर के समीप जाना चाहता है तो इन युक्तियों से उसे अनुप्रेरणा मिल सकती है। परन्तु इन प्रमाणों से ईश्वर के सम्बन्ध में कोई ज्ञान नहीं उत्पन्न हो सकता है, क्योंकि न तो ईश्वर वैज्ञानिक ज्ञान का विषय है और न ये प्रमाण ही संज्ञानात्मक हैं। वास्तव में ये युक्तियाँ ईश्वर में विश्वास रखने के लिये अनुनय-मात्र हैं। विश्वासी का विश्वास इन युक्तियों द्वारा दृढ़ होता है, परन्तु अनीश्वरवादी (जिसके लिये ईश्वर आस्था का नहीं, वरन् ज्ञान का विषय है) के लिये इन युक्तियों द्वारा विश्वास नहीं उत्पन्न हो सकता है, क्योंकि वह ईश्वर का 'ज्ञान' सोचता है, न कि ईश्वर के लिये भक्ति। ईश्वरवादी इन युक्तियों के द्वारा ईश्वर के प्रति अपनी आस्था का साक्ष्य प्रस्तुत करता है, न

कि उसे सिद्ध करना चाहता है। ईश्वर को भक्त ज्ञान से मित्र नहीं करता है, अपितु उसकी स्तुति, उससे अपने पापों की क्षमायाचना, परीक्षाओं के समय उससे अनुप्रेरणा प्राप्ति इत्यादि के आधार पर वह ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध करता है। अतः, सत्तामूलक प्रमाण द्वारा भक्त बताना चाहता है कि ईश्वर का अस्तित्व ऐसा है कि उसे वह और उसके ऐसे अनेक भक्त नित्य प्राप्त करते रहते हैं और उसको अपने जीवन में अनुभव किये बिना नहीं रह सकते हैं। इसलिये ईश्वर भक्त के लिये अनिवार्य सत्ता है। अब यदि भक्त ईश्वर की उपस्थिति से ओतप्रोत रहे तो उसके लिये सम्पूर्ण विश्व ईश्वर के बिना संभव नहीं हो सकता है। ईश्वर भक्त के लिये विश्व की सृष्टि करनेवाला और उसका आद्यन्त है। यह है विश्वमूलक प्रमाण का आस्थामय उद्देश्य। इसी प्रकार भक्त ईश्वर के अस्तित्व को इस ब्रह्मांड की क्रमबद्धता में देखता है और विश्व के मूल मंडल में, प्राणि जगत् तथा मानव-चेतना में पाता है। यही उद्देश्यमूलक प्रमाण का वास्तविक अभिप्राय है। यदि ईश्वर के अस्तित्व में दिये गये प्रमाणों को संज्ञानात्मक रूप में लिया जाय तो इन्हें दोषपूर्ण समझा जायगा, परन्तु यदि इन प्रमाणों को मप्रत्यायक माना जाय, अर्थात् दृढविश्वास-सूचक समझा जाय तो इन्हें सगत माना जा सकता है।

फिर इन सभी प्रमाणों को पृथक्-पृथक् नहीं समझना चाहिये। ये सभी प्रमाण पारस्परिक रूप से सम्बद्ध हैं। प्रत्यय-सत्तामूलक प्रमाण में सिद्ध किया जाता है कि ईश्वर की सत्ता ईश्वर प्रत्यय से ही स्पष्ट हो जाती है। ईश्वर की सत्ता का भान करते रहना और उसकी उपस्थिति से अभिभूत रहना धार्मिक भाव के लिए महत्वपूर्ण है। परन्तु इस भाव को आत्मनिष्ठ ईश-प्रेम नहीं समझना चाहिए। इस भाव से ओत-प्रोत होकर भक्त को भान होता है कि ईश्वर के द्वारा सम्पूर्ण विश्व आद्यन्त संचालित होता है और इसे स्पष्ट करने के लिए विश्वमूलक प्रमाण दिया जाता है, जिसके अनुसार इस विश्व का अनिवार्य आधार ईश्वर है। फिर सामान्य रूप से नहीं, बरन् विश्व के अंग-प्रत्यंग की रचना में भी ईश्वर का हाथ दिखाई देता है और भक्त के लिए ईश्वर की रचना अथवा उसकी अभिकल्पना समस्त विश्व में दिखाई देती है। इसलिये सत्तामूलक प्रमाण बोध कराता है कि ईश्वर है, विश्वमूलक के अनुसार केवल ईश्वर की कोरी सत्ता ही नहीं है, बरन् यह सत्ता विश्व का कारण और उसका आधार है, उद्देश्यमूलक प्रमाण बोध कराता है कि विश्व का आधार चैतन्यपूर्ण अभिकल्पना-कर्त्ता है। अतः, ये तीनों प्रमाण अनुक्रमिक रूप से

आराध्य गुणों से विशिष्ट उपास्य ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं। अब इन प्रमाणों को क्रमशः विस्तारपूर्वक स्पष्ट किया जायगा।

सत्तामूलक प्रमाण : इस प्रमाण को प्रत्यय-सत्तामूलक प्रमाण भी कहा जाता है। इसका शाब्दिक अभिप्राय है कि ईश्वर-प्रत्यय में ही ईश्वर की सत्ता निहित रहती है। यह हो नहीं सकता है कि ईश्वर-प्रत्यय को हम समझें और फिर हम उसकी सत्ता को स्वीकार नहीं करें। अतः, ईश्वर-प्रत्यय का सार-तत्त्व ही है कि तदनुरूप सत्ता भी है। चूँकि प्लेटो ने (ई० पू० ४२७-३४७) प्रत्यय को ही शाश्वत, नित्य तथा परम सत्ताओं में गिना है, इसलिए सर्वप्रथम, प्लेटो के ही दर्शन में इस बात की चर्चा की गई है कि सर्वोच्च प्रत्यय शुभ का प्रत्यय है और इसे ही अत्यधिक सत्तापूर्ण समझना चाहिए। बाद में चलकर इसी शुभ के प्रत्यय को 'ईश्वर' संज्ञा दी गई है।

ईसाई धर्म-विचारक में सन्त अगस्टिन अग्रगण्य समझे जाते हैं और सन्त अगस्टिन (सन् ३५४-४३०) भी प्लेटोवादी थे और उनके अनुसार भी ईश्वर परम सत्ता है जिसमें सभी वस्तुओं के प्रत्यय वस्तुओं के हेतु एवं आधार के रूप में पाये जाते हैं और फिर उनका कहना है कि प्रत्ययों का सार तत्त्व ही है कि उनके अनुरूप सत्ता भी हो। परन्तु सत्तामूलक प्रमाण के रचयिता में अन्सेल्म (सन् १०३३-११०९) को अग्रगण्य माना जाता है और अन्सेल्म के ही दिये गये प्रमाण को देकार्त ने (सन् १५९६-१६५०) संशोधित रूप में रखा था। फिर अपने-अपने दर्शन के अनुसार लाईबनिट्स (सन् १६४६-१७१६), हेगेल (सन् १७७०-१८३१) तथा जॉन केजर्ज (सन् १८२०-१८९८), ने इसे सही मानकर स्वीकार किया है। परन्तु इस प्रमाण में प्रारम्भ से ही इतनी कठिनाइयाँ प्रतीत हुईं कि इसके अनेक प्रसिद्ध विरोधी भी हुए हैं। सन्त टामस अक्वाईनस (सन् १२२५-१२७४) और इमानुएल कान्त ने (सन् १७२४-१८०४) इस प्रमाण का प्रबल विरोध किया है। समकालीन धर्मदर्शन में ए० जे० एर, जे० जे० मी० स्मार्ट, ए० फ्लू तथा जे० एन० फिडले ने सत्तामूलक प्रमाण का विरोध किया है और नॉर्मन मैल्कॉम तथा ए० केनी ने इस प्रमाण को संपुष्ट करना चाहा है। अब इस सत्तामूलक प्रमाण की व्याख्या यथासंभव अन्सेल्म के अनुसार की जायगी।

अन्सेल्म के द्वारा प्रस्तुत युक्ति* : अन्सेल्म ने सत्तामूलक प्रमाण को दो प्रकार का बतलाया है। दोनों ही प्रकार की युक्तियों में अन्सेल्म के लिए

*वेर्से, जॉन डिक, 'दि एन्सिक्लैडिक्स ऑफ गॉड'—पृ० २५-२६। फिर इसकी अर्थात् अन्सेल्म की युक्तियों की व्याख्या के लिये वेर्से, वही पुस्तक, नॉर्मन मैल्कॉम—पृ० ४७-५८

ईश्वर-प्रत्यय से अभिप्राय उस सत्ता से है जिससे बृहत्तर अन्य किसी सत्ता का विचार संभव न हो। यदि ईश्वर ऐसी सत्ता हो जिससे बृहत्तर अन्य सत्ता न हो, तो क्या ऐसी सत्ता बिना अस्तित्व के संभव हो सकती है? अन्तेल्म ने इसका अभावात्मक उत्तर दिया है। क्योंकि मान लिया जाय कि ऐसी सत्ता जिससे अन्य बृहत्तर सत्ता न हो तो ऐसी सत्ता या तो (क) केवल विचार की ही वस्तु होगी, या (ख) विचार और यथार्थ दोनों की। यदि हम (क) और (ख) दोनों का मिलान करें, तो विचार और यथार्थ दोनों में रहनेवाली सत्ता केवल विचार में रहनेवाली सत्ता की तुलना में अधिक बृहत्तर मानी जायगी। अब चूंकि ईश्वर ऐसी सत्ता है जिससे बृहत्तर अन्य सत्ता नहीं हो सकती है, इसलिए ईश्वर ऐसी सत्ता है जो विचार और यथार्थ दोनों में होगी। अतः, ईश्वर अवश्य ही यथार्थ और वास्तविक सत्ता है।

इस युक्ति के अनुसार केवल विचार में होनेवाली सत्ता से यह अभिप्राय लगाया जाता है कि ऐसी सत्ता जिस के सबंध में संगत रीति से कल्पना की जा सकती है, उदाहरणार्थ, स्वर्ण पर्वत। यह बात दूसरी है कि इसके अनुरूप वास्तव में कोई पर्वत हो या नहीं। अतः, यदि ईश्वर केवल विचार में निहित संगत प्रत्यय है तो संभव है कि ईश्वर वास्तविक हो, या न हो। और फिर यदि इसके अनुरूप सत्ता वास्तविक भी हो तो यह वास्तविकता आपातिक होगी, अर्थात् इसके नहीं होने की कल्पना की जा सकती है। उदाहरणार्थ, सेंधा नमक का पर्वत है लेकिन इसके नहीं होने की कल्पना की जा सकती है। अतः, यदि ईश्वर वह सत्ता हो जिसकी तुलना में अन्य कोई बृहत्तर न हो और यदि ऐसा ईश्वर विचार संगत भी हो और वास्तविक भी, तो भी ऐसी सत्ता के नहीं होने की कल्पना की जा सकती है। आगे चलकर अन्तेल्म दिखाना चाहते हैं कि ईश्वर ऐसी सत्ता है जिसके नहीं होने की (अनस्तित्व की) कल्पना भी नहीं की जा सकती है। यदि हम 'लाल गुलाब' का अर्थ समझते हैं, तो हमें कहना पड़ेगा कि 'लाल गुलाब लाल है', या, 'लाल गुलाब गुलाब है', इत्यादि। इसी प्रकार अन्तेल्म का कहना है कि यदि हम 'ईश्वर-प्रत्यय' का सही अर्थ समझते हैं तो हमें मानना ही पड़ेगा कि ईश्वर अनिवार्य सत्ता है। जिस प्रकार 'लाल गुलाब' की 'लाली' 'लाल गुलाब' में हमें मानना ही पड़ता है (विधेयन करना ही पड़ता है), उसी प्रकार ईश्वर के संबंध में ईश्वर के अस्तित्व को हमें स्वीकार करना ही पड़ता है। अन्तेल्म की उक्ति इस प्रकार है।

कोई भी व्यक्ति, मूर्ख से मूर्ख भी क्यों न हो, यदि वह समझता है कि ईश्वर का क्या स्वरूप है, तो वह कह ही नहीं सकता है कि ईश्वर नहीं है। यदि वह कहता है कि ईश्वर नहीं है तो शायद वह 'ईश्वर-प्रत्यय' को बिना किसी अर्थ के काम में लाता है, या उस प्रत्यय से ईश्वर को छोड़कर किसी अन्य विषय के संबंध में सोचता है। क्योंकि यदि ईश्वर-प्रत्यय को वह सही-सही समझता है, अर्थात् ऐसी सत्ता जिससे बृहत्तर कोई अन्य सत्ता सोची नहीं जा सकती है, तो ऐसी सत्ता के विचार में भी नहीं होने की (अनस्तित्व की) संभावना नहीं विचारी जा सकती है। इसलिए जो 'ईश्वर-प्रत्यय' का सही अर्थ समझता है, उसके लिए ईश्वर के नहीं होने की कल्पना विचार में भी नहीं की जा सकती है।

उपर्युक्त युक्ति के अनुसार अन्सेल्म के लिए दो प्रकार की सत्ताएँ संभव हैं, अर्थात्—

१. जिसके नहीं होने की कल्पना तार्किक रूप से नहीं की जा सकती है (उदाहरणार्थ, विश्लेषात्मक अनिवार्यता, जैसे 'लाल गुलाब लाल है')

२. जिसकी वास्तविकता आपातिक है, पर जिसके नहीं होने की कल्पना की जा सकती है, उदाहरणार्थ, सेंधा नमक का पहाड़।

जिस प्रकार से अन्सेल्म ने आपातिक वास्तविकता और अनिवार्य वास्तविकता का भेद किया है, उस प्रकार का भेद देकार्त और साईवन्टिस के भी सत्तामूलक प्रमाण की व्याख्या में पाया जाता है। चूँकि अधिकांश आलोचकों ने आपातिक और अनिवार्य वास्तविकता के भेद को ध्यान में नहीं रखा है, इसलिए उनकी सत्तामूलक प्रमाण की आलोचना सही नहीं हो पायी है। इस बात को ध्यान में रखकर इस सत्तामूलक प्रमाण की व्याख्या की जायगी।

अन्सेल्म ने सत्तामूलक प्रमाण के पहले रूप में तीन कुंजा-पदों को व्यवहार किया है और बिना इन पदों को स्पष्ट किये हुए अन्सेल्म के प्रमाण की व्याख्या कठिन हो जायगी। अन्सेल्म ने बताया है कि वह सत्ता जो केवल विचार में हो, तो 'केवल विचार में हो' का क्या अर्थ हो सकता है? कम-से-कम इसके तीन अर्थ संभव हो सकते हैं :

(क) वह जो काल्पनिक उद्धान है।

(ख) वह जो केवल मानसिक संप्रत्यय है, अर्थात् वह जो शुद्ध संप्रत्यय है जिसे अनुभव से नहीं प्राप्त किया गया है।

(ग) वह संप्रत्यय जो अनुभव से प्राप्त किया गया है।

इसी प्रकार अन्सेल्म के अनुसार परम सत्ता न केवल विचार में, पर साथ ही साथ रिआलिटी में भी देखी जाती है। रिआलिटी शब्द का अर्थ स्पष्ट नहीं किया गया है। समकालीन विश्लेषण के अनुसार रिआलिटी शब्द से मूल्य, अर्थ एवं आदर्श का बोध होता है। शायद अन्सेल्म कहना चाहते थे कि ईश्वर मानव-जीवन का परम मूल्य है। परन्तु उन्होंने रिआलिटी शब्द से यथार्थता अथवा वास्तविकता का अर्थ भी लगाया है। अतः, इनके अनुसार ईश्वर वह सत्ता है जो हमारे विचार में तो है ही, पर जो वास्तविक तथ्य भी है। पर तथ्य वह है जो पुनरावृत्त्य, सार्वजनिक इन्द्रियानुभूति द्वारा प्राप्त किया जाता है। परन्तु ईश्वर इस प्रकार की ऐन्द्रिक अनुभूति का विषय नहीं हो सकता है। इसलिये अन्सेल्म के अनुसार ईश्वर तथ्य तो नहीं, परन्तु वह वास्तविक अथवा अस्तित्वपूर्ण सत्ता है। अब इस 'वास्तविक सत्ता' का क्या तात्पर्य हो सकता है? अन्सेल्म ने इसकी व्याख्या नहीं की है। उन्होंने इतना भर ही बताया है कि ईश्वर है, क्योंकि काल्पनिक सत्ता ऐसी नहीं हो सकती जिसके संबंध में कहा जाय कि यह वह सत्ता है जिससे बृहत्तर अन्य सत्ता की कल्पना नहीं की जा सकती है।

इसी प्रकार से तीसरा कुंजीपद है 'बृहत्तर'। अब 'बृहत्तर' (ग्रेटर) से भी कोई परिशुद्ध अर्थ नहीं उपलब्ध होता है। बृहत्तर से अर्थ लगाया जाना है उस तुलना में जो नापा-जोखा जा सके, अर्थात् जो गणितीय रूप में बताया जा सकता है। परन्तु यहाँ पर दो सत्ताएँ हैं : एक वह सत्ता है, जो केवल विचार में है और दूसरी वह सत्ता जो विचार और वास्तविकता, दोनों में है। यदि ये सत्तायेँ केवल विचार या मप्रत्यय हो तो गणितीय सम्बन्ध विचारों में नहीं हो सकते हैं, और यदि इनमें एक सत्ता विचार पर आधारित हो और दूसरी तथ्य पर, तो दोनों असामान्य सत्ताओं में मिलान कैसे होगा? अतः, 'बृहत्तर' शब्द वास्तव में मूल्यात्मक शब्द है, न कि अक्षरशः सज्जानात्मक पद।

उपयुक्त शब्दों को ध्यान में रखकर पूछा जाय कि अन्सेल्म के अनुसार इसका क्या अर्थ होगा कि ईश्वर अवश्यमेव विचार के अनुरूप वास्तविक होगा? यहाँ 'वास्तविक' से अभिप्राय है कि वह सत्ता, जो है, जिसका अस्तित्व है। यदि ईश्वर हो, जैसा भक्त मानते हैं, तो ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने की क्या आवश्यकता है? प्रायः किसी वस्तु के अस्तित्व को तभी प्रमाणित करने की आवश्यकता पड़ती है जब उस वस्तु के नहीं होने का संदेह संभव होता है। उदाहरणार्थ, अस्तित्ववाची प्रश्न हो सकते हैं, भूत-प्रेत होता है?

क्या जादू-मंत्र का भी प्रभाव होता है ? इसलिये यदि हम पूछें, क्या ईश्वर है ? तो इस प्रश्न से सिद्ध होता है कि ईश्वर भी भूत-प्रेत के समान संदेह का विषय है। परन्तु संदेहपूर्ण सत्ता उपास्य नहीं हो सकती, क्योंकि उपासना में भक्त अपना सर्वस्व आत्म-समर्पित कर देता है और संदेहपूर्ण सत्ता के प्रति आत्मसमर्पण कैसे होगा ? ईश्वर बड़ी है, जिसमें दृढ़ विश्वास हो। अतः भक्त के लिये उपास्य ईश्वर सत् होगा और उसके अनस्तित्व का प्रश्न ही नहीं उठेगा और यदि ईश्वर की सत्ता संदेहात्मक होगी तो वह उपास्य ईश्वर नहीं होगा। इसलिये ईश्वर के अस्तित्व के संदर्भ में किसी प्रमाण को प्रस्तुत करना व्यर्थ है। परन्तु इस 'अस्तित्व' का भी हमें अर्थ स्पष्ट करना चाहिये।

जब कहा जाता है कि ईश्वर अस्तित्वपूर्ण है तो इससे उपलक्षित होता है कि अस्तित्वपूर्णता ईश्वर का उनी प्रकार सारगुण है जिस प्रकार सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता, दयालुता, प्रेम इत्यादि उसके गुण हैं। पर आपत्ति की जाती है कि अस्तित्वपूर्णता किसी भी वस्तु का, चाहे वह लौकिक हो या पारलौकिक हो, गुण नहीं हो सकता है। गुण वह है, जो किसी वस्तु के समझने में सहायक होता है, परन्तु अस्तित्वपूर्णता किसी भी वस्तु के समझने में सहायक नहीं होती है। उदाहरणार्थ, एक रुपया वह भारतीय सिक्का है, जिसमें सौ पैसे होते हैं। जब हम कहते हैं कि हमारे पॉकेट में एक भी रुपया नहीं है, तो इससे यही ध्वनित होता है कि हमारे पास १०० पैसे नहीं हैं। परन्तु 'रुपये' पद का अर्थ ज्यो-काल-त्यों बना रहता है—चाहे पॉकेट में एक रुपया हो या नहीं हो। अतः, अस्तित्वपूर्णता अथवा अनस्तित्वपूर्णता किसी भी वस्तु का सारगुण नहीं है। इसी बात को एक दूसरे रूप में स्पष्ट किया जा सकता है।

(१) कुत्ता पालतू जानवर होता है।

(२) परियाँ अस्तित्वपूर्ण होती हैं।

अब किसी कुत्ते को पालतू कहने के लिये उसके वास्तविक होने की पूर्वापेक्षा की जाती है। यदि कुत्ता होगा, तभी कहा जायगा कि यह पालतू होता है या नहीं। इसी प्रकार परियों के संबंध में इन्हें अस्तित्वपूर्ण बताने के लिये यह अपेक्षा की जाती है कि परियाँ हैं। अतः, 'परियाँ अस्तित्वपूर्ण हैं' का विश्लेषण हुआ 'अस्तित्वपूर्ण परियाँ अस्तित्वपूर्ण होती हैं'। इसे पुनरुक्ति कहा जायगा और इसे तथ्यात्मक कथन नहीं कहा जायगा। परन्तु जब हम कहते हैं कि 'ईश्वर है' तो इस 'है' से ईश्वर का यथार्थ तथ्य बताने का प्रयास करते हैं।

परन्तु वास्तव में 'है' अथवा 'अस्तित्वपूर्णता' किसी भी वस्तु का गुण नहीं कहा जा सकता है और ईश्वर की अस्तित्वपूर्णता को सिद्ध करने से वास्तव में हम ईश्वर की वास्तविकता सिद्ध नहीं करते हैं।

परन्तु यदि मान लिया जाय कि ईश्वर की अस्तित्वपूर्णता से हम बताना चाहते हैं कि ईश्वर तथ्य है तब क्या होगा ? अब कहा जाता है कि 'ईश्वर है' अर्थात् वह वास्तविक तथ्य है तो किसी भी तथ्यात्मक संवाक्य को अनिवार्य नहीं कहा जा सकता है। 'यह गुलाब लाल है', यदि यह कथन वास्तव में सत्य हो, अर्थात् अनेक व्यक्तियों ने इसे प्रकाश में देखकर, बार-बार इसकी जाँच कर सही बनाया है तो व्यावहारिक रूप से इसे हम सत्य मानेंगे। परन्तु इस गुलाब के नहीं लाल होने की कल्पना की जा सकती है। अर्थात् मूर्खता हम कल्पना कर सकते हैं कि यह गुलाब लाल न होकर पीला या सफेद है। अतः, 'यह गुलाब लाल है', सत्य तथ्यात्मक कथन है। पर इसे आपातिक रूप से सत्य नमस्कार जायगा, न कि अनिवार्य रीति से। अब यदि 'ईश्वर है', तथ्यात्मक कथन हो तो यह ठीक है कि अभी ईश्वर है, अभी तक ईश्वर अपने भक्तों की बात सुनता आया है, परन्तु अन्य सभी प्रकार के तथ्यों के समान विलीन हो जा सकता है। अतः, ईश्वर की तथ्यात्मकता से ईश्वर की आपातिकता सिद्ध होगी, न कि उसकी अनिवार्यता। परन्तु यदि ईश्वर अनिवार्य न हो, अर्थात् किसी भी समय उसके नहीं होने की संभावना हो तो ऐसे ईश्वर को भक्त कैसे अपना सर्वस्व समर्पण करेगा ? उपास्यता की दृष्टि से ईश्वर को अनिवार्य सत्ता होना चाहिये, अर्थात् ऐसी सत्ता, जिसके नहीं होने की संभावना ही नहीं की जा सकती है। पर क्या अनिवार्य सत्ता या अनिवार्य वास्तविकता संगत प्रत्यय है ?

यहाँ बताया जाता है कि यदि कोई सत्ता वास्तविक हो,—तथ्य हो, तो इसे अनिवार्य नहीं कहा जा सकता है और जिसे अनिवार्य कहा जाता है वहाँ विश्लेषात्मक अनिवार्यता हो सकती है, अर्थात् 'शब्दों के परिभाषित अर्थों के संगत व्यवहार से उत्पन्न सत्यता'। परन्तु विश्लेषात्मक अनिवार्यता का संबंध वास्तविकता से नहीं, परन्तु शब्दों के विश्लेषण, उनके अर्थ-स्पष्टीकरण से ही रहता है। अतः, ईश्वर अनिवार्य सत्ता है तो इससे यही ध्वनित होता है कि हम ईश्वर को परिभाषित अर्थ में सही रीति से काम में ला रहे हैं, पर इससे यह नहीं टपकता है कि ईश्वर वास्तव में ईश्वर है। इसलिए कहा जाता है

कि 'अनिवार्य वास्तविकता' आत्मविरोधी प्रत्यय है। इस स्थल पर अन्सेल्म के द्वारा प्रस्तुत दूसरी युक्ति उल्लेखनीय हो जाती है।

सत्तामूलक प्रमाण के वैकल्पिक तर्क में अन्सेल्म ने विश्लेषात्मक अनिवार्यता पर प्रकाश डालते हुए कहा है कि या तो नास्तविकता आपातिक हो सकती है या अनिवार्य। वैकल्पिक तर्क में अन्सेल्म सर्वप्रथम सत्ता को ध्यान में रखकर इसके आपातिक और अनिवार्य दो रूपों की विवेचना करते हैं। इसके विपरीत प्रथम रूप में अन्सेल्म ईश्वर-प्रत्यय को ही अपने चिन्तन के मुख्य विषय बनाकर दो प्रकार के प्रत्ययों के विषय सोच रहे थे, एक वह प्रत्यय, जो केवल विचार में ही हो सकता है और दूसरा वह प्रत्यय, जो विचार और यथार्थ में अवियोज्य रीति में रहना है। पहले प्रकार के तर्क के प्रति आपत्ति गौनिलो ने और फिर इसी प्रकार के वेकान के तर्क के प्रति गैसेडी ने आपत्ति की थी कि कोई भी प्रत्यय क्यो न हो, उसके अनुरूप वास्तविकता का रहना अनिवार्य नहीं हो सकता है। हम पूर्ण से पूर्ण द्वीप की कैंसी ही कल्पना क्यो न करे, तदनु रूप द्वीप के वास्तविक होने की बात अनिवार्य नहीं उठ सकती है। इसी प्रकार ईश्वर-प्रत्यय कितना ही पूर्ण क्यो न हो, ऐसा ही प्रत्यय क्यो न हो कि उसको तुलना में कोई अन्य प्रत्यय बृहत्तर अथवा सर्वोच्चतर न सोची जा सके, तांभी इस प्रकार के प्रत्यय के अनुरूप भी वास्तविकता का रहना अनिवार्य नहीं माना जायगा। गौनिलो, गैसेडी तथा कान्त और समकालीन विचारकों में अनेक अनुभववादी एवं विश्लेषणवादी इस बात को स्वीकार करते हैं कि प्रत्ययों से अन्य प्रत्ययों के सबब में कथन आपादित किये जा सकते हैं, परन्तु प्रत्यय में वस्तु नहीं प्राप्त की जा सकती है। कितनी ही तीव्रता से, अपनी पूर्ण शक्ति लगाकर हम रमगुल्ले को कल्पना क्यो न करें, परन्तु रसगुल्ला सकार होकर हमारे सामने या भुँह में नहीं प्रस्तुत हो सकता है। अतः, अनिवार्य सत्ता का प्रत्यय भी प्रत्यय ही रहेगा,—वह विचार की सीमा को अतिक्रमित कर वास्तविक नहीं हो सकता है। यदि इस अनिवार्य सत्ता को अधिक पूर्ण बनाने के लिए हम कहें कि ईश्वर वह भावना है, जो सर्वोच्चतम एवं बृहन्तम है और यह भावना ऐसी है कि इसके अनुरूप सत्ता को विचार एवं यथार्थ दोनों होना चाहिए। परन्तु यथार्थ की भावना प्रत्यय ही है, न कि यथार्थता। अतः, ऐसी भावना जो विचार और यथार्थ दोनों में हो, प्रत्यय-मात्र है, न कि नास्तविकता। इस स्थल पर अन्सेल्म अपना वैकल्पिक तर्क प्रस्तुत करते हैं। अन्सेल्म यहाँ

वास्तविकता को, न कि वास्तविकता के प्रत्यय को अपने चिन्तन का मुख्य विषय बता रहे हैं।

अब अन्तेल्म के अनुसार वास्तविकता दो प्रकार की है, आपातिक और अनिवार्य। आपातिक वास्तविकता वह है जो अभी है, परन्तु संभव है कि एक समय नहीं थी और फिर संभव है कि वह किसी अन्य समय नहीं रहे। उदाहरणार्थ, हिमालय पर्वत की वास्तविकता आपातिक है। यह एक समय नहीं था और हम कल्पना कर सकते हैं कि यह किसी अन्य समय भविष्य में न रहे। परन्तु जिस ईश्वर की उपासना की जाती है वह अनिवार्य सत्ता है। इस प्रकार की सत्ता का न कोई आदि है और न अन्त—यह सतत और अनन्त काल तक रहनी है। परन्तु यदि मान भी लिया जाय कि ईश्वर अनन्त काल तक रहना भी है तो भी इस सत्ता को अनिवार्य नहीं कहा जायगा। जिस प्रकार सहस्र वर्षीय सत्ता सहस्र वर्षों तक रहने पर भी आपातिक कही जायगी, उसी प्रकार यदि ईश्वर अनन्तकालीन हो तो भी उसे आपातिक ही माना जायगा। क्योंकि मान भी लिया जाय कि ईश्वर अनन्तकालीन हो तो भी उसके नहीं होने की हम कल्पना कर सकते हैं। परन्तु अनिवार्य सत्ता वह है, जिसके नहीं होने की हम कल्पना कर ही नहीं सकते हैं। इसलिए अन्तेल्म का कहना है कि ईश्वर अनिवार्य सत्ता है और यदि हम अनिवार्य सत्ता का अर्थ समझते हैं तो हम अपनी कल्पना में भी ईश्वर के अस्तित्व को नहीं विचार सकते हैं। अतः, ईश्वर अवश्यमेव है। क्या इस अनिवार्य सत्ता के विचार को स्वीकार किया जा सकता है?

हम पहले ही देख चुके हैं कि यदि कोई सत्ता वास्तविक हो तो यह अनिवार्य नहीं हो सकती और यदि यह अनिवार्य हो तो यह वास्तविक नहीं हो सकती है। परन्तु यह मान्यता कि वास्तविकतामूलक अथवा अस्तित्वपूर्णतामूलक कथन अनिवार्य नहीं हो सकते हैं, इस मान्यता का आधार क्या है? निस्सन्देह इस प्रकार की मान्यता मनमानी नहीं बनायी गई है। सामान्य बोध की भाषा तथा वैज्ञानिक साहित्य की रचनाओं के सावधानीपूर्वक विश्लेषण-द्वारा यह मान्यता प्राप्त की गई है कि कोई भी अस्तित्ववाची कथन अनिवार्यतः सत्य नहीं हो सकता है। यदि ईश्वर को भी वास्तविक माना जाय तो ईश्वर के विषय में जो कुछ भी हम कहे, इस मान्यता के अनुसार ईश्वर की वास्तविकता को हम अनिवार्य नहीं कह सकते हैं। तब क्या ईसाई धर्म की यह मान्यता कि ईश्वर अनिवार्य सत्ता है, आत्मविरोधी सिद्धान्त है?

मेरा समझ में ईश्वर की अनिवार्य वास्तविकता साधारण तथा वैज्ञानिक अनुभूति पर आधारित नहीं है और इसलिए यह ज्ञान अथवा संज्ञानात्मकता की समस्या नहीं है। मैल्कॉम स्वयं इस बात को मानने के लिए तैयार नहीं होंगे। परन्तु मैल्कॉम के अनुसार ईश्वर की अनिवार्य वास्तविकता ईसाई धार्मिक अनुभूति की मान्यता है और उन्होंने यह भी अटकल लगाया है कि इस प्रकार की अनुभूति में पापों की क्षमा के भाव का हाथ हो सकता है। धार्मिक अनुभूति में अनेक प्रकार के भाव आते हैं और अनेक प्रकार की स्थितियों से धार्मिक अनुभूति उत्पन्न होती है। परन्तु अस्तित्ववादी दृष्टि से धार्मिक अनुभूति जीवन के सम्पूर्णत्व के प्राप्तिमात्र अथवा जीवन की चिन्ता, बेचैनी, अशांति तथा विडंबना के प्रति स्थिरता-भाव के प्रादुर्भाव से उत्पन्न होती है और इसी के फलस्वरूप वह प्रतीक, जिसके द्वारा यह गहरी, आत्मग्रसित एवं संवेग-भारित अनुभूति होती है, 'ईश्वर' कहा जाता है। अतः भाव संवेग के आधिक्य से बोझिल होकर ईश्वर से अभिभूत होकर भक्त के लिए ईश्वर एकमात्र सत्ता दिखाई देता है जिसके बिना वह एक क्षण भी नहीं रह सकता है, 'जल बिनु मीन'। इसी सत्ता को वह अनिवार्य सत्ता की संज्ञा देता है। मनोवैज्ञानिक स्तर पर जल बिनु मीन की स्थिति तथा उस समय स्थिरता-भाव की प्राप्ति से उत्पन्न ईश्वर की वास्तविकता अनिवार्य कहा गया है। ईश्वर इसलिए वास्तविक है कि भक्त के लिए उसका अस्तित्व एकदम स्पष्ट मालूम देता है, अर्थात् ईश्वर-प्रतीक भक्त के लिए आनन्दमयी, क्रान्तिकारी, सजीव तथा अनुप्राणित करनेवाली शक्ति का रूप धारण किए हुए होता है। भक्त को ईश्वर की वास्तविकता में कैसे संदेह हो सकता है? पर क्या अनिवार्यता को हम तार्किक अनिवार्यता समझ सकते हैं?

मैल्कॉम, रेनर और ह्यू समझते हैं कि ईश्वर की वास्तविकता की अनिवार्यता तार्किक स्तर पर मान ली जा सकती है और समकालीन मान्यता में ही कहना चाहिए कि धर्म-व्यवस्था में अनिवार्य वास्तविकता संभव है, यद्यपि विज्ञान में नहीं। मेरी समझ में धर्म और विज्ञान को अलग-अलग क्षेत्र में नहीं रखा जा सकता है। हाँ, धार्मिक अनुभूति संवेगपूर्ण अभिवृत्तिमूलक होती है और इसी संदर्भ में अनिवार्यता की भी व्याख्या होनी चाहिए। इसलिए मेरी समझ में ईश्वर की अनिवार्यता संप्रत्ययात्मक अथवा दृढ़विश्वास-सूचक भाषा में समझना चाहिए, न कि संज्ञानात्मकता की आचारभूमि में। यदि संज्ञानात्मक रूप से अनिवार्यता का अर्थ लगाया जायगा तो इसके अनुसार ईश्वर की नित्य

कालातीत अथवा प्रागनुभव रीति से ईश्वर की नित्य वास्तविकता की व्याख्या करनी पड़ेगी। परन्तु वास्तविक वह है जो काल में हो और नित्य वह है जो काल-शून्य एवं काल से अतीत हो। तो क्या ईश्वर का प्रत्यय फिर आत्मा विरोधी नहीं हो जाता है? फिर ईसाई धर्म परम्परा के अनुसार ईश्वर को अनंतकालीन माना गया है, अर्थात् वह जो आदि से अन्त तक एकरूप रहता है। ऐसा ईश्वर काल की सभी दशाओं में रहता है, जो था, जो है और जो रहेगा। अतः, अनिवार्यता को नित्यता के अर्थ में नहीं समझा जा सकता है। ईश्वर की अनिवार्य सत्ता भक्त की ईश्वरानुभूति की पराकाष्ठा एवं ईश्वर से विद्वल होने की स्थिति का परिचायक है। यह बात स्वयं अन्सेल्म की लेखनी से स्पष्ट होती है।

अन्सेल्म ने सत्तामूलक प्रमाण को शुद्ध ज्ञान का विषय नहीं माना है। उन्होंने इस प्रमाण को ईश्वर से प्रार्थना के रूप में प्रस्तुत किया है। उन्होंने लिखा है कि बिना भक्ति एवं आस्था के ईश्वर को नहीं जाना जा सकता है और फिर इस आस्था-कथन को हम ईश्वर के ज्योति-दान के फलस्वरूप समझ सकते हैं। उन्होंने प्रमाण देकर अन्त में लिखा है :

“हे सत्प्रभु ! तेरा धन्यवाद हो, तेरा धन्यवाद हो क्योंकि जिस पर मैं तेरे दान (अनुग्रह-दान) के कारण पहले विश्वास रखता था, उसे मैं तेरी ज्योति से अब समझता भी हूँ”।

वास्तव में अन्सेल्म ईश्वर को परम भक्ति का विषय समझते थे। जब वे ईश्वर को वह सत्ता मानते हैं जिससे बृहन्नर अन्य कोई सत्ता नहीं हो सकती है, तो ‘बृहन्नर’ के स्थान पर ‘सर्वोच्चतम’, ‘अत्यन्त सत्य’ इत्यादि सजा भी दी है। अतः, ईश्वर अन्सेल्म के लिए ज्ञान का विषय नहीं, लेकिन मूल्य अथवा अर्थ का विषय माना है। हमलोग जनसाधारण भाषा में भी अस्थायी तथा क्षणभंगुर को कम मूल्यवान् और दीर्घस्थायी को अधिक मूल्यवान् मानते हैं। अतः, ईश्वर को ‘नित्य’ कहकर वास्तव में अन्सेल्म बताना चाहते थे कि ईश्वर आदर्शों का धाम है और जीवन में आदर्श-प्राप्ति का मूल स्रोत है। इसलिए अन्सेल्म का सत्तामूलक प्रमाण वास्तव में मूल्यात्मक कथन है, कि न संज्ञानात्मक।

अतः, सत्तामूलक प्रमाण की जड़ ईश्वर-भक्ति में है और उसके अस्तित्व के संबंध में दी गयी युक्ति वास्तव में संज्ञानात्मक युक्ति नहीं है, लेकिन धार्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति है। इसे ईश्वरवादी के साक्ष्य रूप में समझना चाहिए।

अब जो बात सत्तामूलक प्रमाण के विषय कही गयी है, वही बात विश्वमूलक प्रमाण में भी लागू है। अब स्वानुभूति की पराकाष्ठा विज्ञान हो छलक जाती है तो भक्त ईश्वर के अस्तित्व का भान केवल अपने में न करके संपूर्ण विश्व में करने लगता है। यहाँ आन्तर अनुभूति का बाह्यीकरण देखा जाता है।

विश्वमूलक प्रमाण : ईसाई एकेश्वरवाद के अनुसार ईश्वर के लिये उसका सारतत्त्व या प्रत्यय या विचार और उसकी वास्तविकता अथवा अस्तित्व दोनों अवियोज्य रीति से एक ही है। यह बात अन्य किसी सीमित वस्तु में नहीं पायी जाती है। उदाहरणार्थ, रसगुल्ला का प्रत्यय और उसकी वास्तविकता एक नहीं है। रसगुल्ले के विषय में विचार करने पर रसगुल्ला सामने नहीं चला आता है। यदि विचार में लाते ही तदनु रूप वस्तु भी हो जाती, तो स्वर्ग की और कामधेनु की कल्पना नहीं करनी पड़ती, धनी और दरिद्र के बीच अन्तर ही नहीं होना। परन्तु एकेश्वरवादी के अनुसार ईश्वर-प्रत्यय ही ऐसा है कि ईश्वर के नहीं होने की कल्पना ही नहीं की जा सकती है। परन्तु ईश्वर-प्रत्यय से ईश्वर की वास्तविकता नहीं, परन्तु ईश्वर की वास्तविकता का प्रत्यय ही संभव हो सकता है। अतः, अन्तेल्म के प्रयत्न करने पर भी ईश्वर-प्रत्यय से ईश्वर की वास्तविकता नहीं सिद्ध हो सकती है। परन्तु धार्मिक दृष्टिकोण के अनुसार ईश्वर की वास्तविकता ही हमारी पहली मान्यता है और केवल वास्तविक आधार पर ईश्वर की वास्तविकता सिद्ध हो सकती है। इसलिये सत्तामूलक प्रमाण को प्रागनुभविक कहा गया है, क्योंकि यहाँ बिना अनुभूति की सहायता लिये हुए ईश्वर-प्रत्यय से ही ईश्वर की वास्तविकता को सिद्ध किया जाना है। सत्तामूलक प्रमाण की अपेक्षा विश्वमूलक प्रमाण को आनुभविक कहा गया है, क्योंकि यहाँ हमारा प्रस्थान-बिन्दु विश्व की आकस्मिक वस्तुएँ हैं और वस्तुविशेष अनुभव का विषय हो सकता है। चूँकि इस प्रमाण का प्रारंभिक बिन्दु अनुभव और वास्तविक वस्तुएँ हैं, इसलिये कहा जाता है कि एकेश्वरवादी प्रत्यय और वास्तविकता की अवियोज्यता की मान्यता में विश्वमूलक प्रमाण वास्तविकता को प्राथमिकता देना है, प्रत्यय को नहीं। यहाँ कहा जाता है कि चूँकि ईश्वर है, इसलिये हमें उसका प्रत्यय होता है, न कि ईश्वर के प्रत्यय से उसकी वास्तविकता ध्वनित होती है। अतः, सत्तामूलक प्रमाण में प्रत्यय को और विश्वमूलक प्रमाण में वास्तविकता को प्राथमिकता दी जाती है। परन्तु चाहे अन्तेल्म हों, चाहे अक्बाईन्स हों, सभी एकेश्वरवादी ईश्वर में प्रत्यय और वास्तविकता को अवियोज्य रीति से एक ही मानते हैं।

हम रसगुल्ले के प्रत्यय और उसकी वास्तविकता को पृथक् मान सकते हैं, परन्तु ईश्वर की वास्तविकता और उसका प्रत्यय एक दूसरे से अलग किया ही नहीं जा सकता है।

पश्चात्य विचार में विश्वमूलक प्रमाण भी बहुत प्राचीन है। प्लेटो और अरस्तू के दर्शन में इस प्रमाण का शुरुआत होता है। परन्तु जिस प्रकार से सत्तामूलक प्रमाण विशेषतः अन्तेल्म की रचना से निःसृत माना जाता है, उसी प्रकार मुख्यतः विश्वमूलक प्रमाण सन्त टामस अक्वाईनस (सन् १२२४/५-१२७४) की लेखनी से प्रारंभ हुआ है। इस समय कोपुल्स्टन और मैस्केल ने इस युक्ति को विशेष रूप से समकालीन भाषा में स्पष्ट करने का प्रयास किया है।

विश्वमूलक प्रमाण की व्याख्या दो प्रकार से की गई है। कोई इसे कारण-कार्य सिद्धान्त पर आधारित करते हैं, तो कोई इस प्रमाण को विश्व की आपातिकता पर आधारित करते हैं। वास्तव में विश्वमूलक प्रमाण विश्व की आपातिकता पर निर्भर करता है और विश्व के कार्यपन को प्राथमिकता नहीं दी जा सकती है। परन्तु अनेक धर्मविचारकों ने विश्वमूलक प्रमाण को कारण-कार्य-सिद्धान्त के माध्यम में व्यक्त किया है। इसलिये यहाँ विश्वमूलक प्रमाण को पहले कारण-कार्य-युक्ति के रूप में और तब इसे आपातिकता के आधार पर स्पष्ट किया जायगा।

कारण-कार्य पर आधारित युक्ति

विश्वमूलक प्रमाण के एक रूप में विश्व को कार्य और ईश्वर को इसका सृष्टिकर्ता या कारण माना जाता है। इस कारण-कार्य के सिद्धान्त पर आधारित इसके अन्तर्गत निम्नलिखित सीढ़ियाँ हैं :

१. कोई भी घटना बिना कारण के नहीं संभव हो सकती है। अतः, प्रत्येक घटना का कोई-न-कोई कारण अवश्य होगा।
२. घटनाओं की श्रृंखला अनवरत रूप से जारी रहती है। 'क' का कारण 'ख', 'ख' का कारण 'ग', 'ग' का कारण 'घ', इत्यादि का अनुक्रम लगातार बना रहता है। उदाहरणार्थ, इस घर के बनाने में लकड़ी, लोहा, ईंट इत्यादि काम में आता है। इस लकड़ी के दरवाजे को बनाने वाला बड़ई है; बड़ई ने लकड़ी को दूकानदार से खरीदा, दूकान-दार इसे अन्य स्टॉकिस्ट से खरीदा, इत्यादि।

३. घटनाओं के इस अनुक्रम का कोई अन्त देखने में नहीं आता है। फिर अनिश्चित कदियों तक प्रतिनमन भी संभव नहीं हो सकता है। अतः, अनवस्था-दोष से बचने के लिये इस अनुक्रम का, जिसे हम विश्व कहते हैं, कोई-न-कोई आदि कारण मानना पड़ता है।

४. सम्पूर्ण घटनाओं की अनुक्रम-व्यवस्था को 'विश्व' संज्ञा दी जाती है। इस विश्व के आदि कारण को आद्य प्रवर्तक कहा जा सकता है जिसके द्वारा अन्य सभी घटनाएँ होती हैं और जो सभी घटनाओं का कारण होता है, पर जो स्वयं किसी भी अन्य कारण से विचलित नहीं होता है। अतः, आद्य प्रवर्तक विश्व का आदि कारण है, पर आद्य प्रवर्तक का कोई कारण नहीं होता है। उदाहरणार्थ, प्लेटो और अरस्तू के दर्शन में आद्य प्रवर्तक को आदर्श के रूप में माना गया है। अब सभी घटनाएँ आदर्श से अनुप्रेरित होती हैं, परन्तु स्वयं आदर्श अमूर्त (अपकर्षित) गुण होने के कारण गतिहीन रूप में सोचा जा सकता है। अतः, प्लेटो के दर्शन में शुभ-प्रत्यय वह आद्य प्रवर्तक है, जिसके द्वारा सभी वस्तुएँ उसी दिशा में आकर्षित होती रहती हैं, परन्तु जो स्वयं किसी भी घटना से न तो आकर्षित होता और न संचालित होता है। इसी आद्य प्रवर्तक को 'ईश्वर' की संज्ञा दी गयी है।

५. अतः ईश्वर सम्पूर्ण विश्व का कारण है, पर ईश्वर का कोई कारण नहीं पूछा जा सकता है, क्योंकि यह इतनी सर्वोच्चतम चोटी-सत्ता है कि हम सूचीस्तम्भीय व्यवस्था (*) में इससे और अधिक व्यापक सत्ता नहीं हो सकती है।

इस पृष्ठभूमि का एक प्रश्न है - क्या विश्व अपने आप से आत्मसंचालित, आत्मनिर्भर व्यवस्था है, या इसकी व्याख्या किसी अन्य सत्ता के द्वारा ही की जा सकती है। समकालीन वैज्ञानिक युग में विश्व को आत्मसंचालित, आत्म-नियंत्रित तथा आत्मनिर्भर व्यवस्था समझने में कठिनाई नहीं होती है। ह्यूम, लैपलेस तथा अन्य भौतिकवादियों ने सफल रूप से विश्व को आत्म-नियंत्रित

*सूचीस्तम्भीय व्यवस्था में आधार में अनेक वस्तुएँ होती हैं और जैसे-जैसे 'अपकर्षक' सिद्धान्त के द्वारा हम चोटी की ओर प्रगति करते हैं, वैसे कुछ ही व्यापक और सामान्य गुण रहते जाते हैं। अन्त में, उच्चतम भाति का गुण अवशेष रह जाता है। यूनाजी दर्शन में प्लेटो, अरस्तू, गोरफिरी और आधुनिक युग में ब्लोयब मॉर्गन, अलेक्जेंडर हत्यादि के दर्शन में सूचीस्तम्भीय व्यवस्था पायी जाती है।

व्यवस्था माना है। परन्तु अधिकांश व्यक्ति सोचते हैं कि विश्व की व्याख्या विश्वेश्वर शक्ति के द्वारा होनी चाहिये। पर क्या विश्व की व्याख्या कारण-कार्य के सिद्धान्त के द्वारा की जा सकती है ?

सर्वप्रथम, कारण-कार्य का नियम वैज्ञानिक खोज के लिये एक अवधारणा के रूप में है। इस अवधारणा के अनुसार वैज्ञानिक अपनी खोज में आगे बढ़ता है और किसी भी घटना को अकारण नहीं समझता है। इस अभिग्रह को मान लेने पर विज्ञान में प्रगति होती गई है। पर यह स्वयं अभिग्रह है, न कि कोई तथ्यात्मक नियम है। जब वैज्ञानिक चाहे, इस अभिग्रह को वैज्ञानिक प्रगति में अड़चन समझकर इसे छोड़ सकता है। कान्त समझते थे कि कारण-कार्य का नियम अनिवार्य है। परन्तु २०वीं शताब्दी के प्रारम्भ से उपाणविक खोज के संदर्भ में वैज्ञानिक इस अभिग्रह को अनावश्यक मानते हैं। अतः, कारण-कार्य का सिद्धान्त ऐसा सर्वव्यापक और अनिवार्य नहीं है कि किसी भी घटना के स्पष्टीकरण के लिये इसकी मदद लेना आवश्यक हो। अतः, विश्व की व्याख्या के लिये भी कारण कार्य का अभिग्रह अनावश्यक हो सकता है और इसके संबंध में कई युक्तियाँ दी जा सकती हैं।

कारण-कार्य का सिद्धान्त घटना-विशेषों की व्याख्या करने के लिये एक मान्यता अथवा पूर्वधारणा के रूप में स्वीकार किया गया है। पर क्या विश्व कोई घटनाविशेष है ? विश्व कोई घटना विशेष नहीं है। विश्व की सृष्टि के संबंध में पूछना कि इसका कौन सृष्टिकर्ता है, उसी प्रकार का प्रश्न नहीं है कि इस कविता को किसने लिखा है, या घर की किसने रचना की है। क्योंकि विश्व से अभिप्राय होता है समस्त घटनाओं की श्रृंखला का संपूर्णत्व और संपूर्णत्व स्वयं कोई घटना नहीं है। इसी बात को दूसरे रूप में रखा जा सकता है। राम का पिता हो सकता है, यदु का पिता हो सकता है और इसी प्रकार किसी व्यक्तिविशेष के पिता के संबंध में पूछा जा सकता है। पर समस्त मानव-जाति का कौन पिता हो सकता है ? मानव जाति से अर्थ होता है समस्त भूत, वर्तमान तथा भावी मानव व्यक्तिविशेष। परन्तु पिता तो कोई व्यक्तिविशेष हो सकता है और उसकी संतान भी व्यक्तिविशेष हो सकती है। परन्तु न तो कोई मानवता का शब्दशः पिता हो सकता है और न इसी प्रकार विश्व का कोई सृष्टिकर्ता अथवा आवि कारण हो सकता है।

कान्त ने पहले ही कहा था कि कारण-कार्य का सिद्धान्त विश्व की प्राति-भासिक घटनाओं की व्याख्या के लिये काम में लाया जा सकता है, परन्तु

उन्होंने साथ ही साथ यह भी कहा था कि इस कारण-कार्य के नियम को पार-माथिक सत्ता के लिये नहीं काम में लाया जा सकता है। अब विश्व और ईश्वर दोनों ही पारमाथिक सत्ताएँ हैं और कान्त के अनुसार हम ईश्वर को विश्व का कारण और विश्व को ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व का कार्य नहीं मान सकते हैं। इसी बात को भाषाई विश्लेषण के आधार पर राइखेनबाल ने बड़ी स्पष्टता के साथ कहा है।

राइखेनबाल के अनुसार ईश्वर को इसलिये आद्य कारण माना जाता है कि ईश्वर ने आदिम घटना की सृष्टि की और फिर उसी आदिम घटना से अन्य सभी घटनाएँ होती चली आती हैं। पर क्या इस आदिम घटना के प्रसंग में आद्य कारण का प्रश्न उठाया जा सकता है? राइखेनबाल के अनुसार जिस प्रकार से निःसंतान व्यक्ति को 'पिता' कहना अयुक्तिसंगत है, उसी प्रकार आदिम घटना का कारण खोजना असंगत है। कारण-कार्य का प्रश्न वही तर्क-संगत होगा, जहाँ दो घटनाएँ हों। आदि घटना अकेली और अनूठी है। इसका कारण नहीं पूछा जा सकता। इसी प्रकार सम्पूर्ण विश्व एक ही है और फिर इसका भी कारण नहीं समझ हो सकता है। परन्तु यहाँ प्रत्युत्तर किया जा सकता है कि आदि कारण और आदि घटना, दो हैं, न कि एक। उसी प्रकार विश्व और ईश्वर दो हैं, न कि एक। पर क्या आदिकारण को घटना कहा जाय, क्या ईश्वर को भी क्षणभंगुर, परिवर्त्तनशील घटना माना जाय? न तो आदिकारण को और न ईश्वर को 'घटना' की संज्ञा दी जा सकती है। इसलिये विश्व की व्याख्या कारण-कार्य के सिद्धान्त के अनुसार नहीं की जा सकती है। पर क्या तर्कसंगत रीति से 'आदि कारण' पद को ही काम में लाया जा सकता है?

'आदि कारण' शब्द से यही उपलक्षित होता है कि जो अन्य घटनाओं का कारण हो, पर जिसका कोई अन्य कारण न हो। परन्तु 'कारण' शब्द को हम उसी स्थल पर काम में लाते हैं जो अन्य घटनाओं का कारण होता है, पर जो स्वयं अन्य पूर्ववर्ती कारण का कार्य है। पर यदि आदि कारण किसी अन्य पूर्ववर्ती कारण का कार्य नहीं है तो इसे क्यों 'कारण' की संज्ञा दी जाय? फिर यदि आदि कारण का कारण नहीं हो सकता है तो क्या हमसे यह स्पष्ट नहीं होता है कि सभी स्थलों पर कारण की जिज्ञासा करना अनावश्यक है? यदि आदि कारण का कारण नहीं हो सकता है तो क्यों नहीं विश्व का भी कोई

कारण नहीं हो सकता ? इन विरोधी आपत्तियों को स्वीकार करते हुए मैस्केल का कहना है कि अक्वाइनस ने बताया है कि ईश्वर विश्व का आदि कारण नहीं है जिसने प्रथम घटना का प्रारंभ किया है, परन्तु ईश्वर सभी घटनाओं के होने का, उनके आदि-अन्त तक, उनका अनिवार्य आधार है। वास्तव में देखा जाय तो कारण-कार्य के द्वारा विश्व की व्याख्या नहीं हो सकती, क्योंकि कारण-कार्य स्वयं आपातिक हैं। मान भी लिया जाय कि आग कारण है और ताप उसका कार्य है। पर प्रश्न उठाया जा सकता है, क्योंकि आग ताप का कारण होगा ? क्यों नहीं अग्नि से ठंडक उत्पन्न हो ? कम-से-कम हम कल्पना कर सकते हैं कि आग से ताप न मिलकर ठंडक मिले। इसलिये विश्व की व्याख्या कारण-कार्य के आधार पर न होकर वास्तव में आपातिकता के आधार पर होना चाहिये और यही विश्वमूलक प्रमाण का प्रमुख रूप है।

आपातिकता के आधार पर विश्वमूलक प्रमाण

सन्त टामस अक्वाइनस ने संभाव्यता तथा अनिवार्यता के आधार पर अपने तर्क को इस प्रकार प्रस्तुत किया है :

हम प्रकृति में जितनी वस्तुएँ देखते हैं उनकी होने और न होने की संभावना रहती है, क्योंकि वे उत्पन्न होती हैं और फिर विनष्ट हो जाती हैं। यह असंभव है कि ये सर्वदा रहें, क्योंकि यदि वह जो एक समय नहीं हो सकता है, वह बाद में (किसी अन्य समय) नहीं रहना है। इसलिए यदि प्रत्येक वस्तु का अनस्तित्व हो सकता है, तो एक समय किसी भी वस्तु का अस्तित्व नहीं होगा। यदि यह सत्य हो, तो अभी भी कुछ नहीं रहना चाहिए ... इसलिए यदि किसी भी काल में कुछ भी नहीं रहे तो किसी भी वस्तु के होने का प्रारंभ होना असंभव होगा* और इसलिए इस समय भी कुछ नहीं रहना चाहिए जो बेतुकी बात है†। इसलिए सभी सत्ताएँ केवल संभव ही नहीं हैं, वरन् ऐसी एक सत्ता होनी चाहिए जिसकी वास्तविकता अनिवार्य है।

अक्वाइनस के प्रमाण का विश्लेषण करने पर इसमें निम्नलिखित सीढ़ियाँ दिखाई पड़ेंगी —

१. विश्व की वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं और फिर विनीत हो जाती हैं। उन्हें हम आपातिक कह सकते हैं अर्थात् वे ऐसी वस्तुएँ हैं कि उनका

* क्योंकि शून्य से कुछ भी प्रारंभ नहीं हो सकता है।

† क्योंकि यह वास्तविकता है कि वस्तुएँ इस विश्व में हैं।

अस्तित्व उनके स्वरूप से ही नहीं उत्पन्न होता है : उनका अस्तित्व अन्य वस्तुओं पर निर्भर रहने से उनके नहीं होने की संभावना किसी भी समय हो सकती है ।

२. यदि सभी वस्तुएँ, एक-एक करके आपातिक हो, तो काल की अनन्त श्रृंखला में उन्हें किसी एक समय में एक-एक करके अब तक विलीन हो जाना चाहिए था ।

३. यदि एक-एक करके किसी एक समय सबकी सब वस्तुएँ विलीन हो जातीं, तो अन्त में शून्य हो जाना चाहिए था, और यदि शून्य किसी भी समय हो जाता तो अभी भी शून्य ही रहना चाहिए था, क्योंकि शून्य से कुछ भी नहीं उत्पन्न हो सकता है ।

४. पर अभी शून्य नहीं है, कुछ वस्तुएँ अवश्य हैं । तो इन आपातिक वस्तुओं के अभी तक रहने की कैसे व्याख्या की जा सकती है ?

५. ये आपातिक वस्तुएँ ऐसी नहीं हैं, जो अपने से स्वयं उत्पन्न होने और समाप्त होने को स्पष्ट कर सकें । इसलिये अवश्य ही ऐसी सत्ता है जो इन आपातिक वस्तुओं को धारण करती है और इन्हे इनके अस्तित्व में जारी किये रहती है और जो स्वयं अपने स्वरूप से ही अपने अस्तित्व को स्थिर करती है । इसी अनिवार्य वास्तविकता को 'ईश्वर' की संज्ञा दी जा सकती है ।

६. अतः, ईश्वर स्वनिर्भर, स्वाश्रित और स्वयंभू है, और जो अन्य सभी आपातिक वस्तुओं का अनिवार्य आश्रय और आधार है ।

अक्वाइनस के विश्वमूलक प्रमाण में कई मान्यताएँ छिपी हुई दिखती हैं । सर्वप्रथम, अक्वाइनस की मान्यता है कि क्षणभंगुर वास्तविकता किसी अनिवार्य सत्ता का आह्वान करती हैं, अर्थात् आपातिक घटनाओं की व्याख्या बिना अनिवार्य वास्तविकता के संभव नहीं हो सकती है । क्या यह मान्यता आनुभविक है ? छद्म का कहना है कि यह मान्यता प्रागनुभविक है । इसी प्रकार कान्त का कहना है कि चाहे अक्वाइनस कुछ कहे, उनका विश्वमूलक प्रमाण यथाथ में सत्तामूलक प्रमाण का ही छद्म रूप है । यहाँ केवल प्रमाण में एक के स्थान पर दो पग हैं, अर्थात्

१. शिथ की सभी घटनाएँ आपातिक हैं और आपातिक बिना अनिवार्य सत्ता के संभव नहीं हो सकता है ।

२. इसलिये अनिवार्य सत्ता है, जिसका स्वरूप ही है कि वह वास्तविक रहे। इसलिये वास्तव में यह प्रमाण प्रागनुभविक है। प्रथम पक्ष तो केवल दिखलाने भर के लिए अनुभववाचित कहा जा सकता है। वस्तुओं की आपातिकता उनका इतना अमूर्त गुण है कि शायद ही इस गुण को कोई ऐन्द्रिक अनुभूति का विषय मानेगा। अतः विश्वमूलक प्रमाण वास्तव में 'अनिवार्य वास्तविकता' के ही प्रत्यय पर टिका हुआ है, जो प्रत्यय सत्तामूलक प्रमाण का मुख्य विषय है। इसलिये न तो इस प्रमाण को अनुभववाचित कहा जायगा और न इसे सत्तामूलक प्रमाण से भिन्न कोई स्वतंत्र प्रमाण गिना जायगा।

अक्वाइनस के विश्वमूलक प्रमाण की दूसरी मान्यता है कि काल की अपरिमित श्रृंखला में वस्तुओं का संपूर्ण सभावनाओं को अब तक वास्तविक हो जाना चाहिये था, अर्थात् सभी आपातिक वस्तुओं को एक-एक करके इस समय विनष्ट हो जाना चाहिये था। पर इस मान्यता को क्यों स्वीकार किया जाय ? यह श्रृंखला स्वयं अनंत है और वस्तुएँ भी अनंत हैं, तो क्यों समझा जाय कि जो कुछ भी सभी वस्तुओं को होना चाहिये था, वह अब तक हो जाना चाहिये था ? भविष्य अभी भी है। कौन जानता है कि भविष्य में सभी आपातिक वस्तुएँ विलीन होकर अन्त में शून्य हो जायें ? इसलिये अनंत काल के प्रवाह के अन्त होने की बात ही करना आत्मविरोधी है। जब हम कहते हैं कि विश्व अपरिमित अथवा असंख्य घटनाओं का अनंत प्रवाह है, तो इस प्रवाह का न आदि है और न अंत। अनंत प्रवाह की सजा देकर विचारक बताना चाहते हैं कि विश्व आत्मसंचालित, आरम्भ नियमित तथा आत्मनियंत्रित व्यवस्था है और इसकी व्याख्या के लिये विश्वेतर सत्ता की आवश्यकता नहीं है।

अतः अक्वाइनस की दूसरी मान्यता में दो दोष उत्पन्न हो जाते हैं। एक तो यह कि सभी आपातिक घटनाओं के विलयन से अभी तक शून्य-स्थिति का होना, तर्कसंगत नहीं मालूम देता है; और यदि शून्य की स्थिति हुई नहीं है तो यह कहना कि इस समय भी शून्य रहना चाहिये क्योंकि शून्य से कुछ भी नहीं हो सकता है, तर्कसंगत नहीं रह पाता है। दूसरा दोष यह है कि एक ओर विश्व को घटनाओं की अनंत श्रृंखला कहा जा रहा है और दूसरी ओर इसके अंत होने की बात कही जा रही है। भला, अनंत का अंत कैसे होगा ? वास्तव में इनकी तासरी मान्यता भी है जिसके रहने से दूसरी मान्यता को बल मिल जाता है।

अथवाइनस की तीसरी मान्यता है कि विश्व की व्याख्या होना आवश्यक है। मान लिया जाय कि विश्व घटनाओं की व्यवस्था हो, तो भी इसके संबंध में प्रश्न उठ सकता है; क्यों विश्व इस प्रभु प्रकार की व्यवस्था है, क्यों यह किसी अन्य प्रकार की व्यवस्था है? अतः हमें स्पष्ट करना चाहिये कि क्यों विश्व है, क्यों इस समय विश्व के स्थान पर शून्यता नहीं है? प्रो० ए. जे. ऐम्. तथा रसेल के अनुसार विश्व के सम्बन्ध में इस प्रकार का प्रश्न उठाना व्यर्थ एवं प्रयोजनहीन है। इन विचारको के अनुसार घटना विशेषों की व्याख्या हो सकती है और विशिष्ट वस्तुओं के होने के संबंध में प्रश्न किया जा सकता है। परन्तु विश्व के सम्बन्ध में वही कहा जा सकता है कि विश्व है और इसका विधान वही है जिसे हम अपने अनुभव से प्राप्त करते हैं। इसके सम्बन्ध में यह प्रश्न पूछना कि गुरुत्वाकर्षण का नियम क्यों है, अथवा कोई अन्य विधान क्यों है, व्यर्थ का प्रयास करना है। क्यों विश्व की सृष्टि के सम्बन्ध में प्रश्न करना व्यर्थ है? 'विश्व' से अर्थ समझाया जाता है कि यह सभी घटनाओं की समष्टिपूर्ण व्यवस्था है। यदि हम पूछें कि इसका आदि कारण कौन है? या इसका आधार क्या है, तो या तो आदि कारण अथवा सर्वोच्च आधार इस विश्व के अन्तर्गत है या बाह्य। यदि यह आदि कारण विश्व के अन्तर्गत होगा तो यह विश्व में ही कोई घटना होगी और यदि यह घटना (आद्य कारण अथवा अनिवार्य आधार) विश्व के पूर्व हो तो जब विश्व ही नहीं है तो विश्व का आधार क्या होगा? अतः विश्व अर्थात् सभी घटनाओं के पूर्व किसी अन्य घटना की कल्पना ही करना असंगत है, क्योंकि सभी के अन्दर सभी घटनाएं अर्थात् आदि घटना भी चली आती हैं और आदिमत्तम घटना से भी पूर्व किसी अन्य घटना की कल्पना करना असंगत सिद्ध होगा। अतः, विश्व आत्मनियमित और अपने में पूर्ण घटना-प्रवाह की व्यवस्था है और इससे परे और पूर्व किसी भी अन्य व्याख्याकारी सत्ता की खोज करना तर्कसंगत नहीं मालूम होता है।

इस स्थल पर कोप्लस्टन का कहना है कि आदि कारण अथवा अनिवार्य सत्ता की दुहाई देना वैज्ञानिक व्यापार नहीं है। यहाँ विज्ञान की नहीं, बल्कि तत्त्वमीमांसा की चर्चा की जा रही है। तब पूछा जा सकता है कि वैज्ञानिक व्याख्या से परे तत्त्वमीमांसीय व्याख्या का क्या स्वरूप है। कोप्लस्टन का कहना है कि वैज्ञानिक व्याख्या के अनुसार क की व्याख्या ल के द्वारा और ल की व्याख्या ग के द्वारा और ग की व्याख्या घ के द्वारा, इत्यादि की जाती है। परन्तु यह अनुक्रम अनन्त है और अन्तिम कड़ी को न हम प्राप्त कर सकते हैं

और न विज्ञान में इसकी कोई आवश्यकता रहती है कि अन्तिम व्याख्या अथवा कच्ची खोजी जाए। परन्तु कोपुल्स्टन का कहना है कि तत्त्वमीमांसीय व्याख्या समष्टिपूर्ण व्याख्या होती है। तब समष्टिपूर्ण व्याख्या किसको कहते हैं? कोपुल्स्टन का कहना है कि घटनाओं के समष्टिपूर्ण अनुक्रम की व्याख्या को पूर्ण व्याख्या कहा जा सकता है। परन्तु रसेल के अनुसार सभी घटनाओं की समष्टि किसी घटना का नाम नहीं है, क्योंकि घटना किसी काल विशेष में होती है और सभी घटनाओं की समष्टि से अर्थ होता है भूत, वर्तमान और भविष्य की घटनाओं का एक साथ होना। अतः, या तो सभी घटनाएँ एक साथ नहीं हो सकती हैं, या उन्हें एक साथ विचारा ही नहीं जा सकता है। फिर यदि सभी घटनाओं की समष्टि संभव भी हो जाय तो इस समष्टि से पृथक् क्या रह जाता है? परन्तु किसी भी व्याख्या की संभावना के लिये कम-से-कम दो सत्ताएँ रहनी चाहिये : एक वह सत्ता या घटना, जिसकी व्याख्या हो और इससे पृथक् दूसरी सत्ता या घटना, जो पहली सत्ता की व्याख्या करे। परन्तु सम्पूर्ण घटनाओं की एक साथ समष्टि के रहने से कोई अन्य सत्ता नहीं रह जाती है, जो समष्टिपूर्णता की व्याख्या करे।

वास्तव में देखा जाय तो समकालीन दर्शन में तत्त्वमीमांसीय व्याख्या को संज्ञानात्मक व्याख्या नहीं माना जाता है। जिसे तत्त्वमीमांसीय व्याख्या कहा जाता है वह सारसंग्राही अथवा सर्वव्यापारी दृष्टि है। यह दृष्टि न तो सत्य कही जा सकती है—और न असत्य—यह या तो परिपूर्ण होती है या सकीर्ण, जीवन-यापन में सकलता प्रदान करती है या असफलता, इत्यादि। अब जहाँ सत्यता-असत्यता का प्रश्न ही नहीं होता है, वहाँ संज्ञानात्मकता नहीं देखने में आती है। इसलिये या तो ईश्वर को रहस्यमय मान लिया जाय, जैसा अन्त में मैस्केल इत्यादि मान लेते हैं, या नहीं तो यह स्वीकार कर लेना चाहिये कि अभी तक ईश्वर सबधी अस्तित्व की संज्ञानात्मक युक्ति नहीं दी जा सकी है।

चूँकि अनिवार्य सत्ता अथवा वास्तविकता की चर्चा सत्तामूलक प्रमाण में कर दी गई है, इसलिये यहाँ अब इसकी आलोचना करना पुनरावृत्ति मात्र होगा। अब विश्वमूलक प्रमाण में विश्व के अति सामान्य गुण, अर्थात् इसकी आपातिकता के आधार पर ईश्वर को प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है। इस प्रमाण की तुलना में उद्देश्यमूलक प्रमाण में विश्व के विभिन्न अंगों के निरीक्षण के फलस्वरूप प्रमाणित किया जाता है कि इस विश्व का सर्वशक्तिमान एवं सर्वज्ञ तथा मतिमान सृष्टिकर्त्ता है जिसे ईश्वर की संज्ञा दी जा सकती है।

उद्देश्यमूलक प्रमाण

धर्म के इतिहास के दृष्टिकोण से उद्देश्यमूलक प्रमाण को प्राचीनतम, सबसे अधिक लोकप्रिय और सर्वमान्य प्रमाण कहा जा सकता है। प्लेटो ने कहा है कि नक्षत्र, ग्रह तथा तारे इस प्रकार गति करते रहते हैं मानो इन्हें किसी बुद्धि ने इस प्रकार उन्हें संचालित किया है। फिर बाइबिल के भजनसंग्रह नामक पुस्तक में बताया गया है कि आकाश बताता है कि यह ईश्वर की रचना है। उसी प्रकार सन्त पॉल ने लिखा है कि ईश्वर की नित्यता और उसका अलस रूप प्रकृति की रचना में अभिव्यक्त होते हैं। हेनरी मोर (सन् १६१४-१६८७), विलियम पेले (सन् १७४३-१८०५), जेम्स माटिनों (सन् १८०५-१९००) तथा इस आधुनिक युग में एफ० आर० टेनेट ने (१८६६-१९५७) इस प्रमाण को दार्शनिक युक्ति का रूप दिया है। परन्तु जितना यह लोकप्रिय रहा है उतना ही अधिक प्रसिद्ध दार्शनिकों ने इसका खंडन भी करना चाहा है। ह्यूम (सन् १७११-१७७६), मिल (सन् १८०६-१८७३), कान्ट (सन् १७२४-१८०४) इत्यादि विचारकों ने इस प्रमाण का सफल खंडन भी किया है। समकालीन दर्शन में जॉन विस्डम का लेख 'गॉड्स' प्रमुख माना जायगा जिसमें उन्होंने इस प्रकार की युक्ति पर अच्छा प्रकाश डाला है।

विश्वमूलक प्रमाण में बताया जाता है कि विश्व अपने आप से उत्पन्न आकस्मिक घटना नहीं है। इस उद्देश्यमूलक प्रमाण में बताया जाता है कि विश्व आकस्मिक तथा अघाधुनी घटना नहीं है, क्योंकि इसके अन्दर इतनी योजना और सम्बद्धता है कि सभी स्थलों पर अभियोजना और अभिकल्प (*) दिखाई देता है। अतः, इस योजना को आपातिक नहीं माना जा सकता है। इसलिये यह विश्व बुद्धिमान यंत्रकार का अभिकल्प है। चूँकि इस विश्वरूप यंत्र में इतनी जटिलता, इतनी गहनता और इतनी सूक्ष्मता दिखाई देती है कि इस विश्व को बनानेवाला अपरिमित बुद्धिवाला ही हो सकता है। अतः, इस विश्व का रचयिता अपरिमित निरपेक्ष सत्ता है जिसे ईश्वर की संज्ञा दी जा सकती है।

उद्देश्यमूलक प्रमाण को सर्वप्रिय रूप में विलियम पेले ने प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार सम्पूर्ण विश्व एक जटिल यंत्र है, जिसकी सूक्ष्म यांत्रिकता

* 'अभिकल्प' से तात्पर्य उस यानना से है जिसे केवल चेतनमय बुद्धि स्थापित कर सकती है। उदाहरणार्थ, घड़ी को अभिकल्पित यंत्र कहा जायगा, क्योंकि अपने आप यह अघाधुन प्रक्रियाओं के फलस्वरूप नहीं उत्पन्न हो सकती है।

इसके अंग प्रत्यंग में अभिलक्षित होती है। क्या इस प्रकार का जटिल और विशाल यंत्र अपने आप से उत्पन्न हो सकता है और फिर यह अपने आप इतना सुचारु रूप से संचालित रह सकता है? इस विशाल और आश्चर्यजनक सम्बद्धता को छोड़ दीजिये और विचार कीजिये कि यदि कोई घड़ी किसी को मरस्थल भूमि में मिले तो क्या कोई कल्पना कर सकता है कि यह घड़ी अपने आप बालुका से, प्रचंड वायु के थपेड़ों से उत्पन्न हुई है? क्या इसके काँटे, स्प्रिङ्ग, कुंजी इत्यादि अपने आप उत्पन्न हो सकती हैं और अपने आप आपस में इस प्रकार सम्बद्ध हो जा सकती हैं कि यह नियमित रूप से चलकर सही-सही समय बतावे? यदि एक छोटे से यंत्र घड़ी के सम्बन्ध में यह बात नहीं सोची जा सकती है तो इस विश्व के सम्बन्ध में, जिसके कण-कण में सूक्ष्म और विषम जटिलता छिपी हुई है, कैसे सोचा जा सकता है कि यह अपने आप उत्पन्न होकर इतना व्यवस्थित रूप में युगो से संचालित हो रहा है?

ऐसा मालूम देता है कि पेली ने ह्यूम की रचना नहीं पढ़ी थी। यदि वे ह्यूम के विचार से अवगत होते तो उन्हें विदित हो जाता है कि व्यवस्थित विश्व की कल्पना बिना किसी योजनाकार के संभव हो सकती है। परन्तु जेम्स मार्टिनो ने ह्यूम की लेखनी और फिर डार्विन की रचना 'ऑरिजिन आव स्पिसिज' (सन् १८५९) अवश्य पढ़ी होगी। तोभी मार्टिनो के अनुसार यदि जीवों के अंग प्रत्यंग पर विचार किया जाय और उनकी सम्बद्धता और अभियोजन-क्षमता पर ध्यान दिया जाय तो मानना पड़ेगा कि इस प्रकार की सूक्ष्मता अपने आप नहीं हो सकती है और इसे उत्पन्न करनेवाला अवश्य ही अपरिमित बुद्धिवाला रचयिता होगा।

प्रत्येक जाति के जीव के आहार के उपयुक्त उनके दाँत, पिंड, अंतर्द्विया इत्यादि अंग बने हुए हैं। गाय की दाँत अंतर्द्वियाँ, पेट घास-पात आहार के लिये, बाघ के दाँत, जबड़े, पंजे, अंतर्द्वियाँ मांस-भक्षण, अहेर को पकड़ने और उन्हें पचाने के लिये बने हुए हैं। फिर जिस जाति के प्राणी जिस वातावरण में रहते हैं, ठीक उसके अनुरूप उनके अंग-प्रत्यंग की बनावट होती है। मनुष्य में हाथ, पक्षी में डीने तथा अन्य जन्तुओं में उनके अनुरूप डीने होते हैं। इसी प्रकार प्रत्येक प्राणी में वातावरण के अनुरूप साँस लेने के अंग की बनावट होती है। यह अभियोजन-क्षमता, सम्बद्धता तथा जटिल कारीगरी किसी जीव के अंग-प्रत्यंग की रचना में ही नहीं, बरन् अनेक जातियों के पारस्परिक अभियोजन में भी देखा जाता है। उदाहरणार्थ, वनस्पति जगत से पशु जगत अपना

आहार प्राप्त करता है, पर वनस्पति जगत भी कीट-पतंगों, मधुमक्खियों, इत्यादि से पुष्पित, पल्लवित होता है। मधुमक्खी फूलों से मधु जमा करती है, परन्तु साथ ही साथ पराग रज एक फूल से दूसरे फूल में अपने पैरों से ले जाती है, जिससे पराग-रज के मिलने से बीज उत्पन्न होता और तब इन फूल-बीजों का भविष्य बना रहता है।

अब माटिनों पूछते हैं कि क्या इस प्रकार की विशाल और विशद व्यवस्था अपने आप प्रभव हो सकती है? माटिनों के अनुसार इस प्रकार की व्यवस्था आकस्मिक नहीं हो सकती और न अंधाधुनी प्रक्रियाओं का अनायास फल हो सकता है। अतः इस सम्पूर्ण व्यवस्थित विश्व की रचना करनेवाला अवश्य ईश्वर है।

हमलोगों ने सकेत किया है कि जिसने डार्विन के जैविक विकास के सिद्धान्त को पढ़ा है और जिसने उसके पूर्व ह्यूम-रचित "डायलोग्स कन्मनिंग नेचरल रिलिजन" का अध्ययन किया है, उसे उपर्युक्त युक्ति नहीं प्रस्तुत करनी चाहिये थी। ह्यूम ने बताया है कि जीवन-संग्राम में संरक्षित रहने की यह शर्त है कि जीव अपनी परिस्थिति के साथ अभियोजित रहे। यदि किसी परिस्थिति में घास न होकर केवल झाड़ी और कटौले वृक्ष हो तो नीची गर्दन की बकरी वहाँ अपने आप विनष्ट हो जायगी और लम्बे गर्दन की ऊँची शरीरवाली बकरियाँ संरक्षित रहेगी। जो इस प्रकृति के विधान और परिस्थिति से उत्पन्न प्रतिबन्ध को नहीं समझता है, वह कहेगा कि किसी ने ऊँट को अपने हाथ से ऐसा रचा है कि यह मरुस्थल में भी थोड़े से जल और कटौले वृक्षों के पत्तों खाकर जीवित रहे। परन्तु यह व्यवस्था अपने आप परिस्थिति के प्रति अभियोजन-कार्य से उत्पन्न हो गई है। अतः ह्यूम की उक्ति है कि यदि प्राणियों के शारीरिक अंग-प्रत्यंग की समायोजनापूर्ण व्यवस्था नहीं होती तो वे युगान्तरो के उथल-पुथल में अनुजीवित रह ही नहीं सकते थे। इसलिए यह विश्व स्वरचित, स्वसंचालित व्यवस्थापूर्ण सत्ता है और इस व्यवस्था की व्याख्या करने के लिए किसी चेतना-मय शक्ति की प्राक्कल्पना करना व्यर्थ है।

डार्विन ने ह्यूम के विचारों की आनुभविक पुष्टि की है। उन्होंने बताया है कि प्रत्येक जाति के जीवों में अनायास, अंधाधुनी परिवर्तन होते रहते हैं। इनमें से कुछ परिवर्तन ऐसे होते हैं जिनके द्वारा जीवन-संग्राम में सहायता मिलती है, अर्थात् जिन परिवर्तनों के फलस्वरूप भोजन-प्राप्ति में सहायता मिलती है और

फिर तदनुरूप मैथुनिक जोड़ा मिलता है, तब इन परिवर्तनों के साथ उत्पन्न जीव संरक्षित रह जाते हैं। यदि बर्फीले हिमालय में कम और छोटे बालवाली बकरियाँ उत्पन्न हों तो वे ठंड से मर जायेंगी। वे उतनी प्रौढ़ावस्था तक जीवित ही न रहे कि तदनुरूप उन्हें बकरा भी मिले। इसलिए कम और छोटे बाल के परिवर्तन को असफल और बने तथा लम्बे बाल के परिवर्तन को सफल परिवर्तन कहा जायगा। अतः, डार्विन ने अनेकों उदाहरणों के द्वारा स्पष्ट कर दिया है कि विभिन्न जातियों का विकास अपने आप अंशघुनी परिवर्तनों के फलस्वरूप होता रहता है। इस प्रकार की दृष्टि से स्पष्ट हो जाता है कि पशु-जगत् की अभियोजित व्यवस्था अनायास होनी है और इसे स्पष्ट करने के लिए किसी अलौकिक शक्ति को प्राक्कल्पित करने की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए।

एफ० आर० टेनंट ने ह्यूम और डार्विन की रचनाओं का अध्ययन किया था। उन्होंने बताया है कि उद्देश्यमूलक प्रमाण को समझने के लिए हमें विश्व में निहित योजना पर ध्यान देना चाहिए। यदि हम किसी घटना अथवा जाति विशेष को अपने अध्ययन का विषय बनावें तो संभव है कि इन घटनाविशेषों के द्वारा विश्व की उद्देश्यपूर्णता स्पष्ट न हो पाए, परन्तु यदि विश्व की महान योजना को इसके सम्पूर्णत्व में देखा जाय तो विश्व की उद्देश्यपूर्णता स्पष्ट हो जाती है। निर्जीव प्रकृति से जीव उत्पन्न हुए, जीव कालगति में चेतन प्राणी हुए और मानव चेतना में आदर्श का ज्ञान उत्पन्न हुआ। विकास की इस विह्वल दृष्टि में स्पष्ट हो जाता है कि विश्व के विभिन्न क्षेत्रों में सम्पूर्ण सामंजस्य देखने में आता है। निर्जीव और जीव ऊपर में देखने में कितने ही विरोधी क्यों न मालूम दें, तोभी इन दोनों में प्रगाढ़ संबंध दिखाई देता है, क्योंकि अन्त में निर्जीव पर ही जीव-जगत् आश्रित रहता है। फिर चेतना और ज्ञान का भी संबंध इस निर्जीव प्रकृति के साथ घनिष्ठ दिखाई देता है। प्रकृति की रचना ऐसी है कि इसमें ज्ञान का विकास हो सके और फिर इसकी बनावट ऐसी है कि मानव बुद्धि प्रकृति के नियमों को खोज निकाले। इसी प्रकार मानव ज्ञान और नैतिक एवं धार्मिक आदर्शों के बीच अभियोज्य संबंध दिखाई देता है। इस विश्व में आदर्श निहित है। जिन्हें मानव बुद्धि ग्रहण कर उसके अनुरूप जीवन यापन कर सकता है। अतः, विश्व में प्रगतिशील एवं अनुक्रमिक विकास देखने में आता है जो बिना अभिकल्पना के सुबोध नहीं हो सकता है। विश्व में निहित कालक्रम में स्पष्ट होती हुई विस्तृत योजना प्रकृति की बुद्धिगम्यता; निर्जीव प्रकृति द्वारा जैव-जगत् के परिवहन तथा संरक्षण, जीवों में अंग-प्रत्यंग

के पारस्परिक अभियोजन, प्रकृति के सौंदर्य और उसके द्वारा मानव में आबसों की स्फुरण-शक्ति तथा जीव-जगत् एवं मानव में अनुक्रमिक और उत्क्रमिक विकास के द्वारा (यह विश्व-योजना) परिलक्षित एवं पुष्ट होती है।

टेनेंट की विचारधारा विशेष रूप से प्रत्ययवादी विचार से प्रभावित दिखती है, क्योंकि इस प्रकार की योजना को हेगेल, बोसकेट तथा रॉयस ने अपनी रचनाओं में विशेषकर प्रिगिल-पैटिसन ने "आइडिया आब गॉड" नामक पुस्तक में मानिक रीति से व्यक्त किया है। परन्तु हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि प्रत्ययवादी विचारधारा आनुभविक नहीं है, परन्तु तत्त्वमीमासीय है। टेनेंट साहब चाहते थे कि वे अपने दार्शनिक धर्मचिन्तन को आनुभविक बनाए रखें। परन्तु अपने धर्मचिन्तन को वे आनुभविक नहीं रख पाए हैं। उन्होंने एक दृष्टि रखी है, जिसके अनुसार वे विश्व की घटनाओं को समझा जा सके। परन्तु यह तथ्य का विषय नहीं है, बरन् तथ्यों के प्रति अभिवृत्ति अथवा दृष्टि का विषय है। अतः, टेनेंट के उद्देश्यमूलक प्रमाण को प्रमाण नहीं कहा जायगा, क्योंकि तत्त्वमीमासीय दृष्टि को सज्जानात्मक नहीं कहा जा सकता है। यह समष्टिपूर्ण दृष्टि का प्रश्न है, जिसमें बौद्धिक तर्क गौण समझे जाते हैं। जब इस दृष्टि में संज्ञानात्मक नहीं है तो इसे 'प्रमाण' सज्जा कैसे दिया जा सकता है? टेनेंट ईश्वरवादी है और इस एकेश्वरवादी दृष्टि से उन्हें विश्व सामञ्जस्यपूर्ण अनुक्रमिक व्यवस्था दिखाई देती है। परन्तु इस दृष्टि में सुविधानुसार उन तथ्यों को छोड़ दिया गया है, जिनसे एकेश्वरवादी दृष्टि की पुष्टि नहीं होती है। मिल की दृष्टि टेनेंट की दृष्टि से भिन्न है। उनके अनुसार ईश्वर सर्वशक्तिमान नहीं है और इसलिए ईश्वर की योजना सफल नहीं दिखनी है। यदि ईश्वर सर्वशक्तिमान, दयालु, शुभ और विश्व का संचालक होता तो सूखा, बाढ़, भूकम्प, तूफान इत्यादि क्यों होते। बूढ़ी विधवा का एकलौता पुत्र भरी जवानी में क्यों मरता? पशु-जगत् में इतनी हिंसा क्यों होती?

अब जहाँ दृष्टि का प्रश्न है, वहाँ किसी प्रकार के निर्णायक तर्क प्रस्तुत नहीं किये जा सकते हैं। केवल अपने-अपने मत की पुष्टि करने के लिए अनुनयात्मक युक्तियाँ पक्ष-समर्थन के हेतु प्रस्तुत की जा सकती हैं। इन युक्तियों के द्वारा कुछ व्यक्ति पक्ष को अपना सकते हैं, परन्तु विपक्ष का मार्ग कभी भी बन्द नहीं किया जा सकता है। यह विश्व एक ही सत्ता है, जिसे कोई भी सम्पूर्णतया नहीं जान सकता है। इसलिए छः अर्थों के समान हाथी-रूपी विश्व के एक पक्ष को एक विचारक अपनाता है और दूसरे पक्ष को दूसरा अपनाता है। ये सब के

सब आंशिक हैं और ह्यूम का कहना है कि प्रत्येक विचारक को इतना मसाला मिल जाता है कि वह अपनी कल्पना को अनेक प्रकार की प्राक्कल्पनाओं की रचना में दीड़ाये। अनीश्वरवादी कहेंगे कि विश्व में कोई भी विचारपूर्ण व्यवस्था नहीं है। यदि विचारपूर्ण व्यवस्था होती तो व्यर्थ की बरबादी, मूल्यों का हनन तथा रोग, विज्व आदि अशुभ क्यों होते? अतः, इन युक्तियों के द्वारा किसी भी प्रकार का निश्चित निष्कर्ष नहीं स्थापित किया जा सकता है। परन्तु यदि उद्देश्यमूलक प्रमाण को तत्त्वमीमासीय दृष्टि नहीं माना जाय और इसे संज्ञा-नात्मक कहा जाय तोभी यह दोषों से वंचित नहीं रह सकता है।

विलियम पेले ने उद्देश्यमूलक प्रमाण को साम्यानुमान के द्वारा प्रस्तुत किया है। अब साम्यानुमान को कभी भी संतोषजनक नहीं माना जा सकता है। अधिक से अधिक साम्यानुमान के आधार पर प्राक्कल्पना की रचना की जा सकती है, परन्तु स्वयं साम्यानुमान को कोई युक्ति नहीं माना जा सकता है। फिर यहाँ जो साम्यानुमान किया गया है, उसमें मान लिया गया है कि यह विश्व एक यंत्र के समान है और इसलिए इस विश्व-यंत्र का निर्माता कोई यान्त्रिक होगा। परन्तु क्या इस यंत्र-यान्त्रिक के कुजी-पद द्वारा इस विश्व की व्याख्या की जा सकती है? यंत्र-यंत्रकार केवल मानव रचना के लिए उपयुक्त शब्द है। इस मानव स्तर के शब्द को विश्व की व्याख्या करने में मानवद्वारा रोप चला आता है। यहाँ हमारी युक्ति की आधार भूमि में भावना हो रही है कि इस विश्व का रचयिता भी कोई यंत्रकार ही है। अब मानव यंत्रकार किसी भी यंत्र-रचना में पूर्वस्थित सामग्री और मानसिक प्रतिमान इत्यादि को काम में लाता है। तो क्या ईश्वर के सबंध में भी यह बात कही जा सकती है? यदि विश्व को रचने के लिए पहले से ही सामग्री थी और ईश्वर ने केवल उस सामग्री को नया रूप दिया है तो ईश्वर को सृष्टिकर्ता नहीं माना जायगा। उदाहरणार्थ, कुम्हार मिट्टी के बर्तन को मिट्टी से बनाता है। परन्तु वह स्वयं मिट्टी को उत्पन्न नहीं करता है, वह केवल मिट्टी को नया रूप दे देता है। यदि ईश्वर भी किसी शाश्वत सामग्री से (जो विश्व-रचना के पहले से ही विद्यमान है) विश्व की रचना करता है तो इससे स्पष्ट होता है कि ईश्वर एक गिल्पकार है, न कि सृष्टिकर्ता। सृष्टिकर्ता वह है जो सामग्री को भी उत्पन्न कर रचना करता है। परन्तु यदि यंत्रकार के समान ईश्वर ने पूर्वस्थित सामग्री से इस विश्व की रचना की है तो वह सृष्टिकर्ता नहीं कहा जा सकता है। यदि ईश्वर शिल्पकार हो तो इससे स्पष्ट होगा कि उसको पूर्व-स्थापित सामग्री पर पूर्ण अधिकार नहीं होगा।

और फिर इस सामग्री के द्वारा उसकी रचना भी सीमित रह जायगी। अतः, सामग्री-द्वारा स्वयं सीमित सत्ता बन जाती है। यही कारण है कि कान्त ने बताया था कि उद्देश्यमूलक प्रमाण के द्वारा केवल शिल्पकार सत्ता को, न कि सृष्टिकर्ता ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध किया जा सकता है। और सीमित ईश्वर पूर्णतया उपास्य नहीं हो सकता है, क्योंकि उसे सर्वस्व अपित कर भक्त अपने जीवन में पूर्ण स्थिरता नहीं प्राप्त कर सकता है।

प्रायः, केवल तीन ही प्रमाणों को, सत्तामूलक, विश्वमूलक तथा उद्देश्य-मूलक प्रमाणों को संज्ञानात्मक माना जाता है और हम पाने हैं कि इनमें से कोई भी प्रमाण न तो शुद्ध संज्ञानात्मक है और न ईश्वर को सिद्ध करने में सफल होता है। इन प्रमाणों के अतिरिक्त नीतिपरक तथा अनुभूतिमूलक प्रमाण भी हैं, परन्तु ये प्रमाण संज्ञानात्मक नहीं कहे जा सकते हैं। नीतिपरक प्रमाण आदर्शमूलक है और आदर्श का सम्बन्ध वास्तविकता में नहीं परन्तु संभाव्यता से रहता है और संज्ञानात्मकता का संबंध वास्तविकता से रहता है। अतः आदर्शमूलक नीतिपरक प्रमाण को संज्ञानात्मक नहीं मिला जायगा। उसी प्रकार अनुभूतिपरक प्रमाण रहस्यानुभूति पर आधारित है और रहस्यमयता को संज्ञानात्मक नहीं समझा जाता। इसलिये इन प्रमाणों को 'प्रमाण' समझना ही नहीं चाहिये। परन्तु कोई भी ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण सही अर्थ में प्रमाण नहीं हो सकता है। जिन्हे हम प्रमाण कहते हैं, वे केवल अनुनयनात्र है। इसी रूप में नीतिपरक और अनुभूतिमूलक प्रमाण भी हैं और हम इनमें से नीतिपरक प्रमाण की व्याख्या करेंगे। अनुभूतिमूलक प्रमाण की वर्णा धर्म-ज्ञान के अन्तर्गत की जायगी।

नीतिपरक प्रमाण

उपास्य ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिये इस नीतिपरक प्रमाण को प्रमुख समझना चाहिये, क्योंकि न तो कोरा अस्तित्वपूर्ण ईश्वर और न कोरा सृष्टिकर्ता ईश्वर उपास्य हो सकता है। केवल शुद्ध सत्तत्कल्पी, पवित्र शुभेच्छायुक्त ईश्वर ही परम उपास्य माना जायगा और नीतिपरक प्रमाण स्पष्ट करना चाहता है कि इस विश्व का आधार शुभ और शिव ईश्वर है। परन्तु हम देखेंगे कि इस प्रमाण को मूल्यात्मक कहा जा सकता है, परन्तु इसे शायद ही कोई संज्ञानात्मक कहे। चूंकि ५० वर्ष पहले तत्त्वमीमासा को लोग संज्ञानात्मक मानते थे, इसलिये नीतिपरक प्रमाण को तत्त्वमीमासीय बनाकर

इस प्रमाण को विचारक संशालाभासिक रूप में समझने लगे थे। इस प्रमाण के संस्थापक इमानुएल कान्त (सन् १७२४-१८०४) माने जाते हैं। परन्तु कान्त के अनुसार नीतिपूर्ण एवं शुभ ईश्वर हमारी आस्था का विषय है, न कि सज्जन का। उन्होंने कहा था 'तारों से भरा आकाश और मन के अन्दर नैतिक नियम, ऐसी दो वस्तुएँ हैं जिनपर हम जितनी ही अधिक बार और स्थिरता के साथ ध्यान दें, उतना ही नवीन रूप से (ईश्वर के प्रति) सद्गद् भाव और आश्चर्य रस का संचार होता है'।

इस बीसवीं शताब्दी में हेस्टिंग्स रैशडेल ने (सन् १८५८-१९२४) "दी वेजरी बाय गुड एंड इविल" (१९०७, क्लैरेंडन प्रेस) में तथा डब्ल्यू. आर. सोल्ले (सन् १८५५-१९३५) "मोरल वैल्यूज एंड दी आइडिया आब गौड" (कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, १९१८) में नीतिपरक प्रमाण को तत्त्वमीमांसा के स्तर पर व्यक्त किया है। हे. जे. पेटन को नीतिपरक प्रमाण को पुष्ट करने-वालों में प्रमुख माना जायगा। इन्होंने अपने मत को "बी माडर्न प्रिडिकामेंट" (मैक्सिमल, १९५५) में व्यक्त किया है। हम कान्त, रैशडेल और सोल्ले के मतों की पृथक् पृथक् व्याख्या करेंगे।

कान्त द्वारा प्रस्तुत नीतिपरक प्रमाण

कान्त के अनुसार मानव दो विभिन्न जगत् का प्राणी है। एक और वह अन्य पशुओं के समान मूल प्रवृत्तियों, भाव और संवेग से नियंत्रित होता है और फिर वह आदर्शों अथवा मूल्यों से भी संचालित होता है। पाशविक स्तर पर मानव मूल प्रवृत्तियों को संतुष्टि प्राप्तकर सुख प्राप्त करता है और नैतिक स्तर पर वह कर्तव्यपरायण होने का आदेश प्राप्त करता है। पशु रहने की हैसियत से वह कारण-कार्य अथवा नियतिवाद से जकड़ा हुआ दिखता है; परन्तु अपने नीति-आचार में मानव स्वतंत्र रहता है। कान्त ने नीति को स्वायत्त माना है, अर्थात् कर्तव्य का आदेश किसी भी प्रतिबन्धों से जुटा नहीं होता है। उदाहरणार्थ 'हमें सत्य बोलना चाहिये', 'चोरी नहीं करनी चाहिये', इत्यादि कर्तव्यों का आदेश प्रतीत होना है। हमें बताया जाता है कि नीति-वान् व्यक्ति को बिना कर्तव्यों के फल पर विचार किये हुए अपने कर्तव्यों का पालन करना चाहिये। नैतिक कर्तव्य को निःप्रतिबन्ध माना जाता है, अर्थात् हमें ऐसी शर्त नहीं बनानी चाहिये कि दूकान से वस्तु नहीं चोरी करना चाहिये, या माँ के पैसे को नहीं चुराना चाहिये, परन्तु बी. ए. की परीक्षा की

स्थिति कुछ और है। यदि छात्र अपनी सुविधा के लिए कहे कि यहाँ सब बात को ध्यान में रखकर छात्रों को चोरी करनी चाहिये, तो कान्त के अनुसार यह नैतिकता नहीं हुई। हमें अपने कर्तव्य को कर्तव्यनिष्ठ होकर निभाना चाहिये, हममें किसी अपवाद को जगह नहीं देना चाहिये।

फिर चूँकि नैतिक आदेश के पालन करने में स्पष्ट मालूम देता है कि नैतिकता का पालन केवल स्वतंत्र रहकर ही संभव है। उदाहरणार्थ, नैतिक आदेश है, सत्य बोलो। अब जहाँ सत्य बोलने का आदेश है, वहाँ दूसरा पक्ष झूठ बोलने का भी है। अतः, सत्य बोलने और झूठ बोलने के दो पक्ष हैं और व्यक्ति पूर्ण स्वतंत्र होता है कि वह इन दो विकल्पों में से किसी एक को अपनाये। यदि किसी को डरा-बमका कर सत्य बोलने के लिये बाध्य किया जाय तो इससे वह सत्यवादी नहीं कहा जायगा। उसी प्रकार यदि हम अपनी स्वतंत्र इच्छा के आचार पर कर्तव्यनिष्ठता से अनुबाध्य होकर दान दें तो इसे अच्छा कहा जायगा। परन्तु यदि छूरा दिखाकर रुपये लूट लिये जाएँ तो इसे दान नहीं कहा जायगा। अतः, कर्तव्यता केवल इच्छा-स्वातंत्र्य के रहने पर ही संभव हो सकती है।

फिर यदि व्यक्ति अपनी मूल प्रवृत्तियों से, उदाहरणार्थ, भूख-प्यास, निद्रा-आहार इत्यादि वासनाओं से संचालित हो तो वह पशु-जगत् का प्राणी होगा, उसका सम्पूर्ण व्यवहार कारण-कार्य के नियतिवाद से जकड़ा हुआ होगा। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि कर्तव्य को इच्छा-स्वातंत्र्य से संचालित रहना चाहिये। इसलिये कान्त के अनुसार भाव-संबन्ध एवं मूलप्रवृत्तियों से संचालित कर्मों को नैतिकता की संज्ञा नहीं देनी चाहिये। परन्तु जबतक मूल प्रवृत्तियों की संतुष्टि नहीं होगी तबतक सुख नहीं प्राप्त हो सकता है। चूँकि कान्त के अनुसार नैतिक आदेश केवल नैतिक प्रज्ञा से ही संचालित होना चाहिये, और उसमें पाशविक वृत्तियों का अंश नहीं रहना चाहिये, इसलिये नैतिक कर्तव्यता को सुख-निरपेक्ष समझना चाहिये। अतः, कर्तव्यनिष्ठता से सुख-प्राप्ति की अपेक्षा नहीं की जा सकती है, क्योंकि इनके भिन्न-भिन्न स्रोत हैं (*) अर्थात्

* परन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिये कि कान्त ने यह बताया है कि कर्तव्य सुखविहीन होता है। कान्त का सिद्धान्त है कि कर्तव्यपरायणता सुखनिरपेक्ष होता है, अर्थात् सुख भी मित्र सकता है और दुःख भी। अतः, कर्तव्यनिष्ठता को सुखविहीनता की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। देखें, एच० जे० फेटन, "कैटेगोरिकल इम्पेरिटिव", हर्बिसन प्रेस। संक्षिप्त व्याख्या के लिये देखें, या मसीह, "पारंपार्य दर्शन का समीक्षात्मक इतिहास"।

सुख-प्राप्ति का स्तर प्रातिभासिक जगत् है और तर्कबुद्धि का स्तर पारमाधिक जगत् है । संभव है कि चूँकि मानव दोनों जगत् का प्राणी होता है, इसलिये अमुक कर्म दोनों प्रकार से, पाशविक वृत्तियों एवं तर्कबुद्धि दोनों से नियंत्रित हो । उदाहरणार्थ, किसी मित्र के प्रति कर्तव्य नियाने में सुखप्राप्ति के साथ कर्तव्यपालन भी हो जाय । परन्तु कान्त के अनुसार नैतिकता कर्तव्यता से उत्पन्न होती है, न कि सुखप्राप्ति के लिये । अतः, नैतिकता स्वतन्त्र है और इसमें सुख-दुःख-निरपेक्षता रहती है ।

परन्तु कान्त के अनुसार सुखप्राप्ति भी अभीष्ट मूल्य है और कर्तव्य-परायणता-सुख निरपेक्ष होती है । बहुधा कर्तव्यपरायणता में सुख का अभाव रहता है । सत्यवादी को, उदाहरणार्थ, राजा हरिश्चन्द्र को सत्यता-निभाने में अत्यन्त गम्भीर कठिनाइयों का सामना करना पड़ा था । इसी प्रकार वर्तमान युग में अनेक देशसेवियों को, साहित्यसेवियों को तथा ईमानदारों को दुःख प्राप्त हो रहा है । अब मानव के अन्दर दो स्वतन्त्र शक्तियाँ हो सकती हैं, परन्तु वह एक जीव है और अन्त में सुख और नैतिकता में समन्वय होना चाहिये । इनके बीच कैसे समन्वय हो सकता है ? इसका प्रत्युत्तर करने के लिये एक-दो बातें उल्लेखनीय हैं । मानव की नैतिक बुद्धि का परम लक्ष्य है कि निःश्रेयस् की प्राप्ति की जाय और निःश्रेयस् से तात्पर्य है परमानन्द जीवन से और इस प्रकार के जीवन में सुख और कर्तव्य धर्म, दोनों का सम्मिश्रण रहता है । फिर इस निःश्रेयस् की प्राप्ति में पवित्र संकल्पी होना चाहिये । इस जीवन में, चूँकि मानव पशु और नीतिवान् दोनों है, इसलिये अपने कर्तव्य के निभाने में व्यक्ति को पाशविक वृत्तियों के उद्दीपन के कारण प्रलोभन चला जाता है, उसके जीवन में पाशविकता और आचार, इन दोनों के बीच संघर्ष होता रहता है । परन्तु अन्तिम लक्ष्य यही है कि मानव ऐसा दृढ़ सत्संकल्पी जीव बन जाय कि उसके लिये कर्तव्यनिष्ठता अनायास रूप से कार्यान्वित होने लगे । कान्त के अनुसार इस प्रकार की साधना के लिये असंख्य जीवनो की आवश्यकता पड़ती है । परन्तु इस प्रसंग में कान्त द्वारा अमरता की बात छोड़ भी दी जाय तो भी कान्त के सत्संकल्प के सिद्धान्त में परमानन्द जीवन के आदर्श में कर्तव्य-निष्ठता और सुखप्राप्ति का समन्वय चला जाता है ।

फिर यह ठीक है कि कान्त ने नीति को शुद्ध रूप में प्रस्तुत करने के लिये इसे पाशविक जीवन से एकदम पृथक् माना है और इस प्रकार के द्वािवाद से सुख और आचार दोनों के बीच विरोध चला जाता है । परन्तु कान्त का असली

अभिप्राय यह नहीं था कि इन दोनों को, अर्थात् सुख-प्राप्ति और कर्तव्य-परायणता को एक दूसरे से सर्वथा भिन्न रखा जाय। उन्होंने नैतिकता को आस्था का और सुखप्राप्ति को ज्ञान का विषय माना था। पर क्या आस्था और ज्ञान में विरोध है? नहीं। आस्था ज्ञान से ऊपर पारमार्थिक स्तर से उत्पन्न होती है और इसलिये ज्ञान केवल साधन हैं ताकि इसके द्वारा आस्था का विषय, अर्थात् नैतिकता को प्राप्त किया जाय। कान्त के लिये ज्ञानी पुरुष समाज के लिये उपयोगी होता है, परन्तु ज्ञानी की अपेक्षा सत्संकल्पी अधिक मूल्यवान् होता है। पुनः, कान्त के लिये नैतिकता की मान्यताएँ स्वयं ज्ञान सीमा से ही उपलब्ध होती हैं। अतः, नैतिकता ज्ञान को भी पुनीत बनाती है। इसलिये अन्तिम रूप में, यदि कान्त के दर्शन की सूक्ष्म परीक्षा की जाय तो उसमें ज्ञान और आस्था, सुख और कर्तव्यता में इतना विरोध नहीं दिखेगा, जितना कान्त-दर्शन के टीकाकारों ने दिखाने की कोशिश की है।

अब उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखकर हम इसका प्रत्युत्तर करेंगे: किस प्रकार से सुखप्राप्ति और कर्तव्यनिष्ठता के बीच समन्वय हो सकता है? सर्वप्रथम, कान्त के अनुसार, निःश्रेयस् का चरम लक्ष्य नैतिकता में अन्तर्निहित दिखाई देता है, जिसमें सुख और कर्तव्यपरायणता दोनों अवयोज्य रीति से समाविष्ट हैं। चूँकि निःश्रेयस्-प्राप्ति की उत्प्रेक्षा मानव में पायी जाती है, इसलिये इसके अनुरूप वास्तविकता भी अवश्य होगी। परन्तु इस प्रकार की अपेक्षा करना आत्मनिष्ठ कहा जायगा। आत्मनिष्ठ रूप से हम भरोसा कर सकते हैं कि जिस ईश्वर ने मानव में प्रातिभासिक एवं पारमार्थिक दोनों प्रकार का स्वभाव रचा है, वह उन दोनों प्रकार के स्वभावों को ध्यान में रखकर इन्हें समन्वित कर देगा, अर्थात् कर्तव्यनिष्ठ व्यक्ति को उसके कर्तव्यपरायणता के अनुसार परमानन्द का लाभ होने देगा। परन्तु इस प्रकार की आशा केवल आत्मनिष्ठ है और इसकी वस्तुनिष्ठता नहीं प्राप्त की जा सकती है। वह विश्वास जो आत्मनिष्ठ रूप से पर्याप्त हो, परन्तु वस्तुनिष्ठ रूप से अपर्याप्त हो उसे (उस विश्वास को) आस्था-सज्ज कहा जाता है। अतः ईश्वर जो मानव को अन्त में उनकी कर्तव्यनिष्ठता के अनुसार सुख प्रदान करेगा, वह हमारी आस्था का विषय है, न कि संज्ञान का। तोभी कान्त हमें बताते हैं कि कर्तव्यनिष्ठता अथवा नैतिकता स्वायत्त है और कर्तव्य को इसलिये नहीं पालन करना चाहिये कि अन्त में मानव को सुख प्राप्त ही हो जायगा, और न इसलिये कर्तव्य-पालन करना चाहिये कि नैतिकता-प्राप्ति ईश्वर की इच्छा है। परन्तु ईश्वर को

इसलिये मन्तव्य के रूप में स्वीकारा जाता है कि यह नैतिक विचार का अनिवार्य परिलक्षण सिद्ध होता है। अब ईश्वर के अस्तित्व को नैतिकता का उचित परिलक्षण कहा जायगा, परन्तु इसे संज्ञानात्मक निष्कर्ष नहीं माना जायगा। हाँ, यह ठीक है कि यदि ईश्वर न हो जो प्रत्येक व्यक्ति को उसकी कर्त्तव्यनिष्ठता के अनुसार परमानन्द प्रदान करे, तो नैतिकता में अन्तर्निहित अन्तर्ध्वनि अपूर्ण रह जायगी। ईश्वर हमारी नैतिकता का उचित, तर्कसंगत तथा परिलक्षित मन्तव्य है।

अन्त में, यद्यपि कान्त ने नैतिकता का स्वायत्त माना है और बताया है कि सभी प्रकार से अन्य प्रतिबन्धों से मुक्त नैतिकता स्वनिर्भर है और जहाँ अथवा अन्य आधारों पर आधारित नहीं है तो भी कान्त ने स्वीकार किया है कि कर्त्तव्य निभाना आसान नहीं है। इसलिये उन्होंने माना है कि नैतिकता-पालन में हमें मनोवैज्ञानिक प्रेरणा प्राप्त करनी चाहिये और इसके लिए हमें समझना चाहिये कि नैतिक आदेश ईश्वर का आदेश है। लेकिन यहाँ भी उन्होंने स्पष्ट कर दिया है कि ईश्वर की आज्ञा मानकर नैतिक आदेशों का पालन करना केवल मनोवैज्ञानिक साधन है, न कि नैतिकता का औचित्य-प्रतिपादन। ईश्वर की आज्ञा मानकर नैतिक आदेशों का पालन नैतिकता की अनुशास्ति नहीं है, परन्तु नैतिक इच्छा में अन्तर्निहित माँगों की उचित पूर्ति है। अतः, कान्त के अनुसार ईश्वर विश्व के मूल्यों का और विशेषकर नैतिक मूल्यों का अन्तिम श्रोत तथा उनकी युक्तिमूलकता है। इस अर्थ में, कान्त के अनुसार, ईश्वर का अस्तित्व सम्पूर्णतया बुद्धिसमय माना जायगा।

भ्रालोचना

कान्त के इस नैतिक ईश्वरवाद में कई विशेषताएँ हैं, जिन्हे आगे चलकर रैशडेल तथा सोल्ले ने और अधिक स्पष्ट करने की कोशिश की है। सर्वप्रथम, कान्त के अनुसार, जो कुछ मानव की मनोकामनाएँ हैं, उनके अनुरूप अवश्य ही वास्तविकता भी होनी चाहिये। जहाँ तक मानव में नैतिकता की माँग है, उसके अनुसार उसे कर्त्तव्य को कर्त्तव्य के हेतु करना चाहिये। कर्त्तव्य सर्वथा सुख-निरपेक्ष होता है। यह भी संभव है कि कर्त्तव्यपरायणता में सुख की अपेक्षा दुःख की ही भाषा अधिक पाई जाय। तो भी, कान्त के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति को प्रामाणिक अथवा सच्चा व्यक्ति बनने के लिये कर्त्तव्यपरायण होना चाहिये। लेकिन व्यक्ति की आन्तरिक माँग यह भी है कि उसे उसकी कर्त्तव्यता के अनुरूप सुखप्राप्ति भी हो। अतः, इस आन्तरिक विषयनिष्ठ दृढ़ विश्वास

के अनुरूप वास्तविकता भी होगी। चूँकि इस संसार में कर्तव्यपरायणता और सुखप्राप्ति में अनुरूपता नहीं देखने में मिलती है, इसलिये मृत्युत्तर जीवन में इन दोनों के समन्वय की आशा करना बुद्धिसंगत माना गया है। परन्तु इस आशा का बौद्धिक आधार क्या है? इसके दो आधार बताए गए हैं, (१) या तो कहा जाय कि विषयनिष्ठता के अनुरूप वास्तविकता पायी जाती है, या (२) सम्पूर्ण विश्व की ऐसी सामंजस्यपूर्ण व्यवस्था है कि मानव के इतिहास में विश्व का इतिहास छिपा हुआ है और यह बताता है कि सम्पूर्ण विश्व मानव-विकास में अन्तर्निहित रहता है तथा उसकी सम्पूर्ण शक्तियों का परि-वहन करता रहता है। अतः, इसमें यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि मानव अकांक्षाएँ भी विशेषकर मूल्यों के प्रति अभिलाषाएँ भी, ऐसी हैं जो परम सत्ता में गन्तव्य मानी जा सकती हैं। अतः, इन मूल्यों के साथ हममें अन्तर्निहित कर्तव्यनिष्ठता और सुखप्राप्ति की माँगें भी, सत् होती हैं।

वास्तव में देखा जाय तो (१) का भी आधार (२) ही को माना जायगा, क्योंकि विषयनिष्ठ निश्चितता को कोई भी वस्तुनिष्ठ सत्यता नहीं मान सकता है। अतः, कान्त के अनुसार ईश्वर का अस्तित्व आस्था का विषय है, ज्ञान का नहीं। वास्तव में कान्त ने (२) को स्पष्ट रूप में नहीं रखा है, क्योंकि कान्त स्वयं शुद्ध तत्त्वमीमासी नहीं थे। बाद में हेगेन्रीय प्रत्ययवादियों ने जड़ और जीव, जीव और चेतन तथा चेतन और आदर्श के बीच तात्त्विक सम्बन्ध स्थापित कर स्पष्ट किया है और इसके आधार पर आदर्शों की वास्तविकता भी मानी है। यह बात विशेषकर रैशडेल के नीतिपरक प्रमाण में बताई जायगी। परन्तु कान्त ने इसका सकेत अवश्य किया है कि मानव की दो विरोधी प्रकृतियों का रचनेवाला केवल एक ही सृष्टिकर्त्ता ईश्वर है। अतः, आशा की जा सकती है कि ईश्वर ने ही ऐसी व्यवस्था की होगी कि अन्त में कर्तव्यनिष्ठता और सुखप्राप्ति के बीच समन्वय स्थापित किया जाय। अब कर्तव्यनिष्ठता और सुखप्राप्ति का संबंध क्यों नहीं स्थापित किया जा सकता है, इसे सोर्गे ने स्पष्ट करने की कोशिश की है। उन्होंने बताया है कि सत्संकल्पी जीव का विकास अनुक्रमिक है और इसलिए कर्तव्यपरायणता निभाने में कठिनाइयों का रहना अनिवार्य है। परन्तु कर्तव्यनिष्ठ सत्संकल्पी जीव का विकास इस विश्व का सध्य है और इस समय मानव के अपने इच्छा-स्वातंत्र्य के दुरुपयोग से अशुभ अथवा दुःख का होना अवश्यभावी है। परन्तु फिर

मानव की यह दुर्नीत आशा है कि अन्त में अशुभ का विलयन होगा और कर्तव्यनिष्ठ व्यक्तियों को शुभ-लाभ होगा ।

शायद कान्त के नैतिक ईश्वरवाद का सबसे बड़ा दोष यह था कि उन्होंने सुख और कर्तव्यता के बीच बहुत बड़ी दीवार खड़ी कर दी है । यदि ये दोनों विषयजातीय विषय हैं तो इनके बीच मेल कैसे स्थापित किया जा सकता है ? जो विषय तर्कमगत रूप में समन्वित नहीं किया जा सकता है उन्हें ईश्वर की दुहाई देकर सामंजस्यपूर्ण बनाना कृत्रिम समाधान समझा जायगा । इसलिये कान्त ने सुखप्राप्ति और कर्तव्यनिष्ठता के बीच दैवी समाधान बताकर समस्या को असमाधेय बना दिया है । यही कारण है कि समकालीन विचार के प्रवर्तक बोन्होयेफर ने इस प्रकार की ईश्वर-धारणा को समस्या-असमाधेयक बताकर इसे छोड़ने की सलाह दी है ।

कान्त ने स्वयं ईश्वर के अस्तित्व का नैतिक अनुभूति का अनिवार्य आपादान के रूप में माना था और उन्होंने इस प्रमाण को तत्त्वमीमासीय नहीं किया था । परन्तु आगे चलकर रैशडेल और सोल्ले ने इस नीतिपरक प्रमाण को तत्त्वमीमासीय बना दिया है ।

हेस्टिंग्स रैशडेल का नीतिपरक प्रमाण

रैशडेल प्रत्ययवादी तत्त्वमीमासी हैं, जिनके अनुसार निरपेक्ष आत्मा ही परम सत्ता है । फिर प्रत्ययवादी मन्तव्य के अनुसार सत्यता वही है, जो अन्य सभी अनुभूतियों से मेल खा जाय । अतः, नैतिक मूल्यों की सत्यता मानव की सम्पूर्ण अनुभूतियों से मेल खाना चाहिये । पुनः, रैशडेल के अनुसार, नैतिक मूल्यों को निरपेक्षतया सत्य समझना चाहिये । इसलिये अन्तिम रूप से निरपेक्ष मूल्यों का स्पष्टीकरण केवल परम सत्ता के आधार पर हो सकता है । रैशडेल की मान्यताओं को निम्नलिखित रीति से सुबोध किया जा सकता है ।

यदि नैतिकता को मान्यता दी जाय तो इसमें अन्तर्निहित आवश्यकताओं को भी स्वीकार करना चाहिये । अब बिना मानव-आत्मा को यथार्थ माने हुए नैतिकता की संभावना संभव नहीं हो सकती है । यह ठीक है कि ज्ञान के क्षेत्र में मानव-मन को और उसकी संज्ञानात्मक प्रतिक्रियाओं को वास्तविक समझा जाता है और माना जाता है कि ज्ञान के द्वारा वस्तुओं के सही स्वरूप का सत्य प्रतिपादन किया जाता है । किन्तु यदि ज्ञानप्राप्ति में मन को और उसकी

प्रक्रियाओं को ज्ञेय-वस्तु के प्रकाशन के लिये सत्य मान लिया जाय तो उसके अनुरूप हमें मानव की नैतिक प्रक्रिया और उसमें अन्तर्निहित शुभ का मूल्य भी सही और वास्तविक मानना चाहिये। फिर, जिस प्रकार संज्ञानात्मक सत्यता को प्रत्ययवादी रैशडेल के अनुसार, अन्य सभी अनुभूतियों के साथ मेल खाना चाहिये, उसी प्रकार नैतिक सत्यता को भी अन्य सभी अनुभूतियों के साथ मेल खाना चाहिये। इस नैतिक सामंजस्यपूर्णता का अभिप्राय क्या है ?

रैशडेल के अनुसार, व्यक्ति नैतिक जीव होता है और उचित-अनुचित के भेद को ध्यान में रखकर वह कार्य-सम्पादन करता है और यदि वह चाहे तो नैतिक मूल्यों से अपनी सम्पूर्ण अनुभूति के साथ मेल स्थापित किये बिना भी नैतिक बना रह सकता है। परन्तु हम बिना सच्ची अथवा खरी नैतिकता को समस्त अनुभूतियों के साथ समन्वित किये हुए इस नैतिकता की व्याख्या नहीं कर सकते, क्योंकि नैतिक मूल्य वास्तविक स्थितियों तथा अन्य मूल्यों की तुलना में केवल आशिक है और अश का मूल्यांकन बिना सम्पूर्णत्व के संभव नहीं है। इसलिये सच्ची नैतिकता की व्याख्या तत्त्वमीमांसीय हुए बिना मतोप-जनक नहीं हो सकती है।

यदि नैतिकता पर हम विचार करें तो हमें स्वीकार करना होगा कि नैतिक मूल्य अथवा मानव उसी प्रकार वस्तुनिष्ठ है, जिस प्रकार जानवस्तु कुर्सी-टेबुल ज्ञानेतर बाह्यनिष्ठ कही जाती हैं। परन्तु क्या नैतिक आदर्श का वस्तुनिष्ठता जड़वाद तथा प्रकृतिवाद के आधार पर स्पष्ट की जा सकती है ? जड़वाद के अनुसार सभी आदर्श भ्रम हैं। अब यदि आदर्श भ्रम हों तो इस जड़वाद के अनुसार नैतिक मानकों की वस्तुनिष्ठता किस प्रकार स्पष्ट की जा सकती है ? इसी प्रकार प्रकृति में नैतिक मूल्य नहीं दिखाई देते हैं। वास्तव में नैतिक मूल्यों का स्थान मानव चेतना में पाया जाता है। पर क्या मानव चेतना के आधार पर निरपेक्ष एवं वस्तुनिष्ठ नैतिक शुभ तथा मूल्य की व्याख्या की जा सकती है ? रैशडेल के अनुसार यदि निरपेक्ष और वस्तुनिष्ठ नैतिकता न हो तो वह सच्ची अथवा विशुद्ध नैतिकता नहीं हो सकती है। यदि नैतिकता की निरपेक्षता मान ली जाय तो मानव चेतना के आधार पर सच्ची नैतिकता की व्याख्या नहीं की जा सकती है, क्योंकि मानव नैतिकता केवल सीमित रूप में दिखती है। फिर नैतिक आदर्श मानव चेतना से परे और अतीत प्रतीत होता है। हम समझते हैं कि अमुक मानव या समस्त मानवजाति का भी

विनाश हो जाय तो भी नैतिक आवश्यक अनुभूति रहेंगे। अतः मानव की चेतना के द्वारा वस्तुनिष्ठ एवं निरपेक्ष नैतिकता की व्याख्या संभव नहीं हो सकती है। तब इसकी व्याख्या किस प्रकार की जा सकती है ?

वैज्ञानिक ज्ञानमीमांसा की मान्यता है कि वैज्ञानिक ज्ञान के अनुरूप वास्तविकता भी है। उसी प्रकार सच्ची नैतिकता की सही व्याख्या के लिये हमें मानना पड़ेगा कि नैतिक मूल्य भी वास्तविक हैं। परन्तु हम देख चुके हैं कि यह नैतिक मूल्य न तो जड़ पदार्थ, न प्रकृति और न व्यक्तिविशेषों में पाया जा सकता है। अतः, नैतिक मूल्य निरपेक्ष एवं वस्तुनिष्ठ रूप में केवल एक निरपेक्ष मानस अर्थात् ईश्वर में ही साकार होकर वास्तविक माना जा सकता है। यह ठीक है कि बिना इच्छा-स्वातन्त्र्य के नीति संभव नहीं है। परन्तु बिना ईश्वर को स्वीकार किये नैतिक मूल्यों की नित्यता, निरपेक्षता तथा वस्तुनिष्ठता स्पष्ट नहीं की जा सकती है। अतः, नैतिकता के साकार रूप ईश्वर को नैतिकता का अनिवार्य मन्तव्य स्वीकारा जा सकता है।

आलोचना

रैशडेल का नीतिपरक प्रमाण तत्त्वमीमांसात्मक है और हम देख चुके हैं कि तत्त्वमीमांसा को संज्ञानात्मक नहीं कहा जा सकता है। समष्टिपूर्ण विश्व की भी अनुभूति का विषय नहीं होता और जहाँ अनुभूति, नहीं वहाँ ज्ञान संभव नहीं हो सकता है। विश्व की समष्टिपूर्णता एक विहंगमदृष्टि है। यह दृष्टि कोई ज्ञान नहीं है, अपितु विश्व के प्रति एक अभिवृत्तिमान है। चूँकि रैशडेल ने नीतिपरक प्रमाण को सन् १६०७ में प्रस्तुत किया था, इसलिये उस युग के अनुसार वे तत्त्वमीमांसा को संज्ञानात्मक समझते थे। परन्तु अब समकालीन दर्शन में तत्त्वमीमांसा को संज्ञानात्मक नहीं माना जाता है। अतः रैशडेल के प्रमाण को संज्ञानात्मक नहीं माना जा सकता है। अधिक-से-अधिक इसे शुभ ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में अनुमानमात्र माना जा सकता है।

फिर रैशडेल समझते थे कि नैतिक मानक वस्तुनिष्ठ एवं निरपेक्ष हैं। परन्तु ये मानक मानव के निर्णयों पर आधारित रहते हैं और ये निर्णय ज्ञानवृद्धि, युग-मान्यता, अन्य क्षेत्रों के मानक इत्यादि पर निर्भर करते हैं। अतः, इन निर्णयों को रुढ़िगत कहा जायगा, न कि शाश्वत, नित्य तथा निरपेक्ष। पुनः, नैतिक मानक अभिसामयिक* रहने के कारण न तो निरपेक्ष होते

* सर्वसम्मत पर आधारित।

और न वस्तुनिष्ठ । प्रत्येक युग के अधिकारी विशेषज्ञों पर आधारित रहने के कारण इन्हें सापेक्ष माना जायगा । उदाहरणार्थ, मध्युनिक सम्बन्ध की शुद्धता को अब वह नैतिक मान्यता प्राप्त नहीं है, जो मध्ययुग में या विक्टोरिया-युग में प्राप्त थी । फिर नैतिक मूल्य आदर्श है और आदर्श मानव-चेतना पर निर्भर माने गये हैं । आदर्शों एवं मूल्यों को मानवनिरपेक्ष वास्तविकता मानना कठिन है । अतः, रैशडेल की तत्त्वमीमासा का आधार भी समकालीन दर्शन में ठोस नहीं माना जा सकता ।

अतः, रैशडेल के नीतिपरक प्रमाण को तत्त्वमीमासीय रहने के कारण सज्ञानात्मक नहीं कहा जायगा और सज्ञानात्मक नहीं होने के कारण इसे 'प्रमाण' की सजा भी नहीं दी जा सकती है ।

विलियम रिचो सोलें का नीतिपरक प्रमाण

रैशडेल के समान सोलें भी विश्व का नीतिमूलक उद्देश्यपूर्णता के आधार पर शुभ ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करना चाहते हैं । उनका प्रश्न है—क्या विश्व उद्देश्यपूर्ण है या उद्देश्यविहीन ? यदि विश्व उद्देश्यविहीन है तो किसी प्रकार का व्यवस्थित चिंतन, जिसे 'इर्गन' की संज्ञा की जाती है, संभव नहीं । अतः, विश्व को उद्देश्यपूर्ण समझना चाहिये । परन्तु यह भी स्पष्ट है कि इस विश्व में एक ओर प्रकृति है और दूसरी ओर नैतिक व्यवस्था । ये दोनों कितने ही परस्परविरोधी क्यों न दिखें, लेकिन इन दोनों प्रकार की व्यवस्थाएँ परम सत्ता में स्थित भालूम देनी हैं । अब यदि सम्पूर्ण विश्व वास्तव में सामंजस्यपूर्ण है (क्योंकि हमलोगों ने इस विश्व को उद्देश्यपूर्ण मान लिया है) तो हमें मानना पड़ेगा कि यह सामंजस्यपूर्णता मानव के नैतिक विकास द्वारा स्पष्ट की जा सकती है ।

सर्वप्रथम, हमें मानना होगा कि यदि यह विश्व उद्देश्यपूर्ण हो तो यह उद्देश्यपूर्णता विश्व की कालगति में प्राप्त होगी । यह ठीक है कि काल के अनंत प्रवाह में कोई ऐसी घटना नहीं बतायी जा सकती है, जिसमें यह उद्देश्यपूर्णता पूरी होती है, परन्तु इस कालगत घटनाओं के ध्यानपूर्वक निरीक्षण से हमें इस उद्देश्यपूर्णता का अवबोध* हो जाता है । फिर इस उद्देश्यपूर्णता की प्राप्ति में मानव ही को आवश्यक साधन बनाया जाता है, जिसके द्वारा यह उद्देश्यपूर्णता

* 'अवबोध' से तात्पर्य है कि जहाँ पूर्ण एवं निश्चित बोध न हो । ज्ञान-कार्त्तिके तथा ज्ञान-स्पर्श को अवबोध कहा जा सकता है ।

कालगति में क्रमशः प्राप्त होती है। अब यदि मानव को इस उद्देश्यपूर्णता का साधन माना जाय तो हमें मानना पड़ेगा कि मानव के लिए उसकी नैतिकता उसके जीवन का चरम लक्ष्य है। अतः, हमें स्वीकार करना पड़ेगा कि विश्व की उद्देश्यपूर्णता अन्तिम रूप में नैतिक शुभ प्राप्ति में स्पष्ट होती है।

अब यदि इस विश्व का रचयिता ईश्वर हो जो सर्वशक्तिमान्, सर्वज्ञ और शुद्ध रूप से शुभ है तो किस प्रकार से इस विश्व के चरम लक्ष्य शुभप्राप्ति को स्पष्ट किया जाय ? यह प्रश्न इसलिए महत्वपूर्ण हो जाता है कि इस विश्व में अशुभ वास्तविक रूप में पाए जाते हैं और विशेषकर ये अशुभ अनैतिक कहे जा सकते हैं। अतः, सर्वशक्तिमान् ईश्वर इस नीतिमूलक विश्व में क्यों अशुभ को प्रथम देता है ? सोलें के अनुसार नैतिक शुभ केवल स्वतंत्र इच्छाव्युक्त जीवों के द्वारा प्राप्त हो सकता है। फिर इच्छा-स्वातंत्र्य के रहने पर मानव इसका सदुपयोग भी कर सकता है और दुरुपयोग भी। अतः, ईश्वर ने मानव को इच्छा-स्वातंत्र्य देकर अपने से अपनी शक्ति को सीमित किया है। सोलें का विचार पलू, मैकी इत्यादि समसामयिक विचारकों में भिन्न है। पलू, मैकी इत्यादि सम-कालीन दार्शनिकों के अनुसार ईश्वर मानव के इच्छा-स्वातंत्र्य का ऐसा नियन्त्रण कर सकता है कि मानव कभी भी अपनी इच्छा का दुरुपयोग न करके सभी समय शुभ विकल्प को अपना सकता है। परन्तु सोलें के अनुसार ईश्वर भी इच्छा-स्वातंत्र्य को कभी पूर्णतया नियन्त्रित नहीं कर सकता है। अतः, ईश्वर ने मानव को इच्छा-स्वातंत्र्य देकर अपने को आत्मसीमित कर लिया है। ईश्वर चाहता है कि व्यक्ति सभी समय, सभी स्थितियों में अपनी इच्छा को नैतिक शुभप्राप्ति के लिए काम में लाए। परन्तु केवल स्वतंत्र इच्छा के सदुपयोग से ही नैतिक शुभ प्राप्त हो सकता है। यहाँ इच्छा-स्वातंत्र्य देकर ईश्वर को मानव की इच्छा पर फिर पूर्ण अधिकार नहीं रहता है। मानव अपने इच्छा-स्वातंत्र्य का दुरुपयोग कर नैतिक अशुभ उत्पन्न कर सकता है। अतः, नैतिक अशुभ ईश्वर के द्वारा नहीं उत्पन्न होता है। स्वयं मानव अनैतिकता एवं अशुभ के लिए उत्तरदायी है। अतः, नैतिक शुभ ही इस विश्व का एकमात्र उद्देश्य है। ईश्वर अशुभ को चाहता नहीं है, परन्तु ईश्वर को उसे अनुमति प्रदान करना पड़ता है। पर क्या उच्छृंखल मानव अपनी अनैतिकता से इस विश्व के नैतिक उद्देश्य को समाप्त कर सकते हैं ? नहीं ! ईश्वर ने मानव को सीमित शक्ति ही दी है। इस सीमित शक्ति के द्वारा वे विश्व के शुभपरक उद्देश्य की पूर्ति में अन्तिम रूप से बाधक नहीं हो सकते हैं। यद्यपि ईश्वर ने इच्छा-स्वातंत्र्य देकर अपने को आत्मसीमित

अवश्य कर दिया है तो भी ईश्वर सर्वज्ञ होने के हेतु मानव की सभी प्रक्रियाओं को उनके तीनों काल में जानता है और इस पूर्वज्ञान से वह उच्छृंखल मानव की अनैतिक कार्यवाही को ध्यान में रखकर उसका प्रतिकार करता रहता है। पर स्वतंत्र इच्छा को ईश्वर कैसे पूर्णतया जान सकता है ?

प्रक्रियाएँ काल-क्रम में होती हैं और काल-क्रम में पूर्व-अपर संबंध देखने में आता है। मानव में भी देखा जाता है कि वह अपनी प्रक्रिया के कुछ अंशों का पूर्व-अपर भाग अपने अवधान में एक साथ प्रत्यक्ष करता है। उदाहरणार्थ, किसी रेखा के अनेक भाग हों तो मानव अपने अवधान में वह क, ख, के ओसल होते हुए भाग के साथ ग, घ, के भाग को भी ले आता है। मानव की तुलना में ईश्वर का अवधान-विस्तार अतिव्यापक है। वे किसी भी मानव के सम्पूर्ण व्यापार को, आद्यन्त अपने अवधान में लाकर साक्षात् उसका प्रत्यक्ष करता है। अतः, ईश्वर के लिए मानव प्रक्रियाओं का भूत, वर्तमान और भविष्य सभी एक साथ उसके एक क्षण में समाविष्ट होकर प्रत्यक्ष होते रहते हैं। मानव की इच्छात्मक प्रक्रिया में भूत, वर्तमान तथा भविष्य होता है, परन्तु ईश्वर के लिये मानव की इच्छात्मक प्रक्रिया के सभी अंग एक साथ वर्तमान रहते हैं। स्वतंत्र इच्छा के रहते हुए भी ईश्वर मानव की सीमित प्रक्रियाओं में पूर्णतया अवगमन रहता है। अतः, उच्छृंखल मानव अपने अनैतिक कार्यों के द्वारा इस विश्व की शुभप्राप्ति के उद्देश्य को नहीं उन्मूलित कर सकता है।

अतः, इस विश्व का रक्षिता नैतिक सत्ता है जिसने इस विश्व की ऐसी सृष्टि की है कि इसमें अन्त में नैतिक शुभ की प्राप्ति हो।

आलोचना

सन् १९१८ में प्रस्तुत सोल्ले का प्रमाण उस समय के लिए विशेष माना जाता था और उनकी पुस्तक 'मोरल वैल्यूज ऐंड दी आइडिया आव गॉड' के कई संस्करण भी निकले। परन्तु इस प्रमाण को समकालीन दर्शन में विशेष मान्यता नहीं दी जायगी। वास्तव में देखा जाय तो ईश्वर के अस्तित्व के लिए सोल्ले ने कोई नया प्रमाण नहीं दिया है। उन्होंने स्वीकार कर लिया है कि ईश्वर है और यह ईश्वर नैतिक रूप से पूर्ण है। अब यदि इस नैतिक एकेश्वरवाद को मान लिया जाय तो किस प्रकार से नैतिक अशुभ की व्याख्या की जा सकती है। अतः, सोल्ले का दर्शन नैतिक ईश्वरवाद का स्पष्टीकरण है, न कि नैतिक ईश्वरवाद का प्रमाणीकरण है। तो भी मानना पड़ेगा कि अशुभ की व्याख्या

करने में सोलें का मत उल्लेखनीय है। अब निम्नलिखित कारणों से सोलें के नीतिपरक प्रमाण को युक्तिसंगत नहीं माना जायगा।

सर्वप्रथम, सोलें का प्रमाण तत्त्वमीमासात्मक है और इसलिए इसे संज्ञा-नात्मक नहीं माना जायगा। इस विश्व की उद्देश्यपूर्णता तथा उद्देश्यहीनता का प्रश्न प्रसंगहीन है। हम समझते हैं कि मानव मानक से इस विश्व को मूल्यांकित किया जा सकता है। चूंकि मानव व्यवहार उद्देश्यपूर्ण होते हैं, इसलिए हम समझते हैं कि विश्व को किसी अतिमानव ने ही उद्देश्यपूर्ति के लिए बनाया होगा। इस प्रकार के दर्शन में मानवतारोपण दोष चला आता है।

फिर ईश्वर-ज्ञान की व्याख्या ऐसी की गई है जो मानव ज्ञान से सर्वथा भिन्न और विनक्षय है। ईश्वर-ज्ञान को कालातीत कहा गया है, क्योंकि इसमें तीन काल एक साथ पाए जाते हैं।

अतः, सोलें का प्रमाण भी वास्तव में संज्ञानात्मक नहीं होने के हेतु 'प्रमाण' नहीं कहा जायगा। यह बात केवल सोलें के ही नीतिपरक प्रमाण में लागू नहीं होती, बल्कि किसी भी नीतिपरक प्रमाण में पाई जाती है, क्योंकि नैतिक शुभ का संबंध वास्तविकता से नहीं, बल्कि मानव दृष्टि तथा अभिवृत्ति से रहता है और अभिवृत्ति को असंज्ञानात्मक कहा जायगा।

प्रश्न

१. 'प्रमाण' से किस प्रकार का अर्थ लगाया जा सकता है? क्या ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित हो सकता है?

२. सत्तामूलक प्रमाण की व्याख्या कीजिये।

३. क्या मैल्कॉम सत्तामूलक प्रमाण के प्रति की गई आपत्तियों का समाधान कर पाए हैं?

४. क्या 'अनिवार्य सत्ता' आत्मविरोधी प्रत्यय है?

५. कारण-कार्य पर आधारित विश्वमूलक प्रमाण की अलोचनात्मक व्याख्या कीजिये।

६. आपातिता पर आधारित विश्वमूलक प्रमाण की अलोचनापूर्वक व्याख्या कीजिये।

७. उद्देश्यमूलक प्रमाण की समीक्षा कीजिये।

८. नीतिपरक प्रमाण की व्याख्या कीजिये।

९. क्या हेस्टिंग्स का नीतिपरक प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध कर पाया है ?

१०. क्या कान्त का नीतिपरक प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध कर पाया है ?

११. सत्तामूलक और विश्वमूलक प्रमाणों की तुलना कर बताएँ कि आप इन दोनों में किस प्रमाण को क्यों अधिक संतोषप्रद मानते हैं ?

१२. क्या उद्देश्यमूलक प्रमाण को विश्वमूलक प्रमाण का विस्तारण माना जा सकता है ?

१३. क्या पेली की अपेक्षा टेनेंट का उद्देश्यमूलक प्रमाण अधिक संतोषजनक समझा जा सकता है ?



ईश्वर के गुण

अध्याय-४

ईश्वर के गुण

भूमिका : ईश्वर के अस्तित्व के प्रति दिये गये 'प्रमाण' की समीक्षात्मक व्याख्या से स्पष्ट हो जाता है कि ईश्वर-सम्बन्धी कथन संज्ञानात्मक नहीं कहे जा सकते हैं। बार-बार प्रत्येक प्रमाण की अलोचना से निष्कर्ष स्थापित हुआ है कि कोई प्रमाण वास्तव में तर्कबुद्धिपरक नहीं है। वे सभी दृष्टिमूलक अथवा अभिवृत्तिमूलक हैं और अभिवृत्ति को संज्ञानात्मक नहीं कहा जायगा। यह बात ईश्वर के गुणसंबन्धी कथनों के संबंध में भी कही जा सकती है। ईश्वरवादी चाहते हैं कि ईश्वर का वर्णन किया जाय, परन्तु ईश्वर के गुणों का अर्थ स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। अन्त में ईश्वर के गुणों का समीक्षात्मक व्याख्या करने के बाद हम पाएँगे कि ईश्वर सम्बन्धी कथन प्रतीकात्मक होते हैं और इसलिए ईश्वर के गुणों के संबंध में भी असंज्ञानात्मक कथन संभव हो सकते हैं।

ईश्वर के गुण . ईश्वर कोरी सत्ता नहीं है, उसे उपास्य माना जाता है और यदि ईश्वर उपास्य हो तो वह अपने गुणों के ही कारण उपास्य माना जायगा। उपास्यता की दृष्टि से सर्वप्रथम ईश्वर को व्यक्तिवपूर्ण होना चाहिये और उसे अपरिमित अनिवार्य सत्ता होना चाहिये *। फिर ईश्वर को सर्वशक्तिमान होना चाहिये ताकि वह अपने भक्तों की सहायता प्रत्येक स्थिति में कर सके। और, यदि ईश्वर सर्वशक्तिमान नहीं होगा तो इससे तात्पर्य होता है कि ईश्वर अन्य शक्ति से सीमित हो जायगा और सीमित ईश्वर भक्तों की उपासना अथवा उसके सर्वस्व अर्पण का तर्कसंगत पात्र नहीं ठहरेगा। इसी प्रकार यदि ईश्वर सर्वज्ञ न हो तो वह तर्कसंगत रीति से उपास्य नहीं कहा जायगा। पुनः, ईश्वर को शुभ होना चाहिये, नहीं तो वह भक्तों के नैतिक विकास का आधार नहीं बन पाएगा। वास्तव में ईश्वर का शुभत्व ईश्वर की उपास्यता का प्रमुख लक्षण माना जाएगा। इसी प्रकार यदि ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता पर ध्यान दिया जाय तो ईश्वर की कर्तृत्वशक्ति भी इसमें निहित मानी जायगी और ईश्वर की कार्यशक्ति में उसका सृष्टिकर्तृत्व भी छिपा हुआ है। अब सृष्टि-कर्तृत्व के संबंध में काल और ईश्वर-सृष्टि-संबंध भी चले आते हैं। ईश्वर को नित्य माना जाता है तो कालिक सृष्टि और नित्य ईश्वर का संबंध भी ईश्वर

के गुण के अन्तर्गत जायेगा। फिर ईश्वर का विश्व के साथ अन्तर्बन्धिता और अतीतपन का भी विषय बना जाता है। अतः, उपास्य ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता सर्वशता, शुभत्व, मृष्टकर्तृत्व, नित्यता, अन्तर्बन्धिता तथा अतीतपन की यहाँ संक्षिप्त व्याख्या की जायेगी।

व्यक्तित्वपूर्णता एवं अपरिमितता

उपास्यता की दृष्टि से ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता और उसकी अपरिमितता दोनों को ईश्वर ने तर्कसंगत रीति से रहना चाहिये। जहाँ तक मानव व्यक्तित्व-पूर्णता की बात उठती है, वह सीमित समाकलन होता है। कोई भी ऐसा मानव नहीं है, जिसमें उसकी सम्पूर्ण स्मृतियाँ, कल्पनाएँ, भविष्य में निहित उद्देश्य-प्राप्ति इत्यादि सम्पूर्णतया चेतन रूप में समाकलित रहती हैं। उसकी अनेक भूत प्रक्रियाएँ अचेतन के गर्भ में चली जाती हैं। उसका व्यक्तित्व कभी भी पूर्ण नहीं रह सकता, क्योंकि भविष्य में उसके व्यक्तित्व के विकास में अन्तर आ सकता है। मानव कालीन जीव होता है और उसका व्यक्तित्व भी परिवर्तनशील रहता है। परन्तु जब ईश्वर को अपरिमित कहा जाता है तो उसके अपरिमित व्यक्तित्व-संगठन को किस प्रकार सुबोध किया जा सकता है? यदि ईश्वर का व्यक्तित्व-संगठन पूर्ण हो तो पूर्णत्व के नाते उसकी सभी प्रक्रियाएँ एक साथ व्यवस्थित रहनी चाहिये। अतः, इस पूर्णता की दृष्टि से परिलक्षित होता है कि ईश्वर की सभी प्रक्रियाएँ पूर्वापर, कालीन और परिवर्तनशील न होकर एक साथ पाई जाती हैं। यदि सभी प्रक्रियाएँ एक साथ हो तो 'प्रक्रियाओं' से क्या अभिप्राय हो सकता है? 'प्रक्रिया' शब्द से ज्वलित होता है कि जिसमें परिवर्तनशीलता हो। पूर्वापर संबंध हो, और सभी प्रक्रियाओं के एक साथ होने का अभिप्राय है कि प्रक्रियाओं में न तो गति है और न पूर्व-अपर, भूत-वर्तमान-भविष्य का काल-भेद है। अतः 'प्रक्रिया' शब्द को ईश्वर के संबंध में साधारण अर्थ में नहीं समझा जा सकता है। फिर सभी प्रक्रियाओं में मानव की स्वतंत्र प्रक्रियाएँ भी सम्मिलित होती हैं। तो क्या मानव की प्रक्रियाएँ भी ईश्वर के इसी व्यक्तित्वपूर्णता के ऐक्य में सम्मिलित रहती हैं? यह प्रश्न कई प्रकार से ईश्वर के विभिन्न गुणों के संबंध में उठेगा। पुनः, ईश्वर के व्यक्तित्व को किस प्रकार पूर्ण माना जाय? क्या उसमें किसी प्रकार का अन्तर नहीं रहता? क्या ईश्वर ज्यों का त्यों, एकरस, एकरूप बना रहता है? यदि ऐसी बात हो कि ईश्वर का व्यक्तित्व स्वनिर्भर और आत्मपूर्ण रहता है तो ईश्वर

को अपरिमितता किस प्रकार अक्षुण्ण रहेगी ? व्यक्तित्वपूर्णता से अभिप्राय है कि वह अन्य सभी सीमित व्यक्तियों से भिन्न है, तो क्या यह भिन्नता ईश्वर को सीमित नहीं कर देगी ? यदि सभी मानव भी ईश्वर के व्यक्तित्व में समाहित हों तो मानव की व्यक्तित्वपूर्णता का विनाश हो जाता है और मानव ईश्वर में विलीन हो जाता है । यहाँ ऐसी दशा में सर्वेश्वरवाद हो जायगा और भक्त-भगवान के बीच का अतीतपन विनष्ट हो जायगा और फिर ईश्वरवादी उपासना का स्थान नहीं रह पाएगा । परन्तु इस प्रसंग में हम एकेश्वरवाद की व्याख्या कर रहे हैं, जहाँ ईश्वर को सर्वथा उपास्य माना जाता है । अतः, यदि हम ईश्वर के व्यक्तित्व को मानें तो व्यक्तित्व का स्वरूप ही है कि दो व्यक्ति कभी भी एक नहीं हो सकते । राम और भरत सभी बातों में कितने ही समीप क्यों न हों—एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति राम को किनारा ही अधिक अभिव्यक्त क्यों न कर पाए, परन्तु उनका मनोवैज्ञानिक जीवन-इतिहास विभिन्न रहता है और इसलिये उनकी भिन्नता बनी रहती है । अब यदि ईश्वर का व्यक्तित्व मानव व्यक्तित्व से भिन्न हो तो ईश्वर का व्यक्तित्व मानव व्यक्तित्व से सिद्धान्तः सीमित हो जायगा और ईश्वर की अपरिमितता शका में पड़ जायगी । इसके विपरीत यदि ईश्वर का व्यक्तित्व सभी प्रकार के व्यक्तित्व को अपने में समाहित कर पूर्ण हो जाय तो अन्य मानव का व्यक्तित्व का विलयन हो जायगा और तब एकेश्वरवाद सर्वेश्वरवाद में बदल जायगा । दूसरे अर्थ में भी यदि ईश्वर के व्यक्तित्व की पूर्णता पर बल दिया जाय तो कालगति की व्याख्या नहीं हो सकती, क्योंकि ईश्वर के पूर्ण व्यक्तित्व में संपूर्ण काल को समाहित होना चाहिए, परन्तु काल-प्रवाह को अनन्त समझा जाता है तो वह कैसे कभी भी पूर्ण अथवा समाप्ति के रूप में हो सकता है ? फिर यदि ईश्वर पूर्ण हो और उसे किसी प्रकार की अपेक्षा न हो, तो विद्व और उसकी घटनाओं से ईश्वर का किस प्रकार का सच्चा संबंध स्थापित किया जा सकता है ? अतः, यहाँ विचारों की विडम्बना में हम पड़ जाते हैं । यदि ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण न हो तो वह उपास्य नहीं; और यदि वह व्यक्तित्वपूर्ण हो तो उसकी पूर्णता और सर्वकालीनता के साथ उसकी अपरिमितता में आपत्ति चली आती है ।

फिर मानव व्यक्तित्वपूर्णता मानव के शरीरपन पर निर्भर करती है । ईश्वर अशरीरी है, तो उसकी व्यक्तित्वपूर्णता को किस अर्थ में समझा जाता है ।

वात यह है कि ईश्वर-संबंधी संगोष्ठी संज्ञानात्मक नहीं है और जब हम ईश्वर के संदर्भ में साधारण शब्दों को असामान्य रीति से व्यवहार करने लगते

हैं और उसका शाब्दिक अर्थ लगाने लगते हैं तो हमें कठिनाई का सामना करना पड़ता है। धर्मभाषा पर विचार करते हुए हम पाएँगे कि धर्मभाषा वास्तव में संप्रत्यक्ष होती है अर्थात् धर्मभाषा के द्वारा भक्तों के दृढ़विश्वास का बोध कराया जाता है। ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण कह कर भक्त ईश्वर के साथ सायुज्य-संभावना की सार्थकता का परिचय देना चाहता है; ईश्वर को अपरिमित कह कर भक्त ईश्वर के प्रति आत्मनिवेदन और सम्पूर्ण समर्पण को अभिव्यक्त करना चाहता है। परन्तु आत्मनिवेदन, आत्मग्रसन तथा आत्मसमर्पण भक्त की व्यापक अभिवृत्ति का परिचायक हैं और अभिवृत्ति असंज्ञानात्मक कही जायगी, न कि संज्ञानात्मक। यदि ईश्वर संबंधी गुणों को अभिवृत्तिमूलक न माना जाय तो प्रत्येक गुण की संज्ञानात्मक व्याख्या में कठिनाई आ जायगी। उदाहरणार्थ, 'अपरिमितता' पर विचार किया जाय।

क्या 'अपरिमित' अभावात्मक पद है, जिसका अर्थ है 'वह, जिसमें सीमित-पन अथवा परिमितता का अभाव हो' ? नहीं, ईश्वरवादी के अनुसार, ईश्वर सम्पूर्ण, आत्मनिहित और पूर्ण है। उसमें सभी मूल्यों का सम्पूर्ण भाव है और ईश्वर की अभावात्मकता से ही किसी भी वस्तु का भाव निष्पन्न होता है। तब ईश्वर की अपरिमितता से अभिव्यंजित होता है कि उसमें कोई भी विशिष्ट गुण नहीं है जो ईश्वर को सीमित करे। उदाहरणार्थ, यदि हम कहें कि ईश्वर ईमानदार है तो इससे यह भी ध्वनित होता है कि वह बेईमान नहीं हो सकता है। यहाँ विशेषीकरण से ईश्वर में सीमितपन आ जायगा। अतः, स्पिनोसा की सारगर्भित उक्ति थी कि निश्चयीकरण से अभावात्मकता उत्पन्न होती है। अतः, ईश्वर को किसी भी गुणविशेष से विभूषित करके हम ईश्वर को अभावात्मक बनाते हैं।

एक कहें तो हैं नहीं, दोष कहें तो गारि।

है जैसा वैसा रहे, कहै कबीर विचारि ॥

भारी कहें तो बहुत डरूँ, हलका कहें तो झीठ।

मैं क्या जानू पीव को नैना कछु न दीठ ॥

परन्तु यहाँ आत्मविरोध उत्पन्न हो जाता है। पूर्णतया भावपूर्ण ईश्वर में अभाव कैसे हो सकता है ? अतः, ईश्वरवादी का कहना है कि ईश्वर पूर्णतया भावपूर्ण सत्ता है और उसमें किसी भी गुण का अभाव नहीं है। परन्तु जैसे ही कहा जाता है कि ईश्वर में सभी मूल्य हैं, तो मूल्य के रहने से क्या अर्थ लगाया

जा सकता है ? क्या वह वैज्ञानिक है, धर्मपरायण है, सत्यवादी है, इत्यादि ? क्या ये मूल्य विशिष्ट नहीं हैं ? अतः, शुद्ध भावपूर्णता बिना विशिष्ट गुण के अस्तित्व हो जाता है । यही कारण है कि ईश्वर को निर्गुण, निराकार, निर्विकार, अचिन्त्य इत्यादि अभावात्मक रूप से वर्णित किया जाता है । पर सम्पूर्णतया नकारात्मक पद उसी प्रकार निरर्थक है अर्थात् बिना भावात्मकता के संभव नहीं है जिस प्रकार निश्चित गुण बिना अभावात्मक के सोचा नहीं जा सकता है । उदाहरणार्थ, जब हम कहते हैं कि अमुक पुस्तक लाल नहीं है, तो इससे ध्वनित होता है कि यह पुस्तक किसी अन्य रंग की है और इसी रंग के होने से इसे 'लाल' संज्ञा नहीं दी जा सकती है । अतः, सम्पूर्णतया नकारात्मकता से भी ईश्वर के अन्दर गुण विशिष्टता की झलक आ जाती है । यदि ईश्वर सम्पूर्णतया भावपूर्ण है तो इससे उपलब्ध होता है कि ईश्वर में सभी गुण, सभी मूल्य बिना किसी भी मूल्य की अपेक्षा के एक साथ पाए जाते हैं । ऐसा कहते ही ईश्वर में गुणविशिष्टता चली आयेगी, नहीं तो ईश्वर शून्यवत् हो जायगा । वास्तव में हेगेल ने शुद्ध भाव से अभाव-प्रत्यय को निष्पन्न किया है । परन्तु ऐसा कहने से मानना होगा कि ईश्वर भावपूर्ण और अभावपूर्ण भी है, और यह निरर्थक एवं आत्मविरोधी हो जाता है । अतः ईश्वर की अपरिमितता भी संज्ञानात्मक रूप से नहीं स्पष्ट की जा सकती है ।

जिस प्रकार ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता पर विचार करते हुए ईश्वर के अन्य गुण भी अन्तर्निहित दिखाई देते हैं, उसी प्रकार ईश्वर के किसी भी अन्य गुणविशेष पर चिन्तन करने से तत्सम्बद्ध अन्य गुणों का भी उपलक्षण हो जाता है । इसका कारण है कि ईश्वर के सभी गुण ईश्वर में संगत रीति से समाविष्ट रहते हैं । हम ईश्वर को तत्संगत रीति में अपरिमित कहते हैं, पर क्या उसका ज्ञान और उसकी शक्ति भी अपरिमित है । ज्ञान पर ध्यान दिया जाय ।

सर्वज्ञता एवं पूर्वज्ञान : मानव ज्ञान तात्त्विक नियमों से संचालित होता है । बटॉक्सी का कहना है कि ईश्वर को सभी वस्तुओं का ज्ञान है, क्योंकि उसने सभी वस्तुओं की सृष्टि की है । क्या ईश्वर, जिसने मानव नेत्रों की सृष्टि की है, प्रकाशिकी से अनभिज्ञ हो सकता है ? जिसने मानव बुद्धि की रचना की है, क्या वह तात्त्विक नियमों की अवहेलना कर सकता है ? बटॉक्सी के अनुसार ईश्वर में ही सभी तात्त्विक नियम निहित हैं और बही अन्तिम रूप में सभी तात्त्विक नियमों का आधार है । इसलिये ईश्वर के लिये भी २ और २ मिलकर ५ नहीं हो सकते हैं ।

परन्तु आपत्ति यहाँ उठती है कि वास्तव में तार्किक नियम का असली स्वरूप क्या है। क्या ये नियम अन्तःप्रज्ञा से साक्षात् रीति से जाने जाते हैं या अन्त में भाषा पर आधारित परम्परानिष्ठ नियम हैं? फिर क्या ये तार्किक नियम द्विमूल्यात्मक हैं या अनेक मूल्यात्मक? वास्तव में, जब मानव ईश्वर पर विचार करने लगता है तो मानव-विचार बिना विचार के नियमों को ध्यान में रखे हुए सफल नहीं हो सकता है। परन्तु मानव-विचार को परम सत्ता में निहित मानना मानवतारोपण कहा जायगा। हाँ, यहाँ तक ईश्वर के विषय में मानव चिन्तन करता है, यहाँ तक मानव को स्वीकार करना पड़ेगा कि ईश्वर में उसके सभी गुण सामञ्जस्यपूर्ण रीति से निहित रहते हैं और ईश्वर-ज्ञान भी तार्किक नियमों का पालन करता है। परन्तु ईश्वर का ज्ञान मानव-ज्ञान से परे और अतीत है। मानव-ज्ञान मुख्य रूप से इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होता है और उसका विषय वस्तु-विशेष रहता है, जो देश-काल में सीमित रहता है। ईश्वर न तो इन्द्रियों से जानता है, क्योंकि वह अशरीरी है, न ईश्वर का ज्ञान वस्तुविशेष में ही सीमित रहता है और न उसका ज्ञान देश-काल की सीमाओं में सीमित रहता है। ईश्वर का ज्ञान मानव-ज्ञान की तुलना में पहली है। इस रहस्यमय स्थिति को स्पष्ट करने के लिये बोध कराया जाता है कि ईश्वर सर्वज्ञ है, अर्थात् ईश्वर का ज्ञान अपरिमित है। क्या ईश्वर के ज्ञान का विषय अपरिमित है? क्या वह सभी वस्तुओं को एक साथ उनकी विशिष्टता की संरक्षा करते हुए उन्हें समष्टिपूर्ण रूप से जानता है? जब राम से हम मिलते हैं तो हम राम को उसके रूप-रंग, डील-डौल इत्यादि विशिष्ट गुण के साथ जानते हैं। अब यदि राम पटना के गाँधी मैदान की भीड़ में अग्य व्यक्तियों के साथ हो और हम इस भीड़ को कुछ ऊँचाई से, वायुमन से, देखें तो हम राम को तो नहीं, परन्तु भीड़ को ही देख सकते हैं। अब मानव की समष्टि में केवल पटना की ही भीड़ नहीं, बरन् किसी एक काल के समस्त मानव, और किसी एक काल के ही नहीं, बरन् सभी काल के और सभी देश के मानव इस समष्टि में सम्मिलित माने जायेंगे। इस अनुपात से समस्त वस्तुविशेषों की समष्टि में क्या प्रत्येक वस्तु अपनी विशिष्टता के साथ जानी जा सकती है? मानव-दृष्टि से यदि विशिष्टता की रक्षा की जाय तो समष्टित्व का विनश्व होता है और समष्टित्व पर बल दिया जाय तो विशिष्टता की अवहेलना हो जाती है। यदि ईश्वर की सर्वज्ञता में, विशेष और सामान्य, विशिष्टता और समष्टिपूर्णता दोनों एक साथ पाए जाने हैं तो मानव बुद्धि के लिये इसमें तार्किक असंगति आ जाती है।

फिर यदि ईश्वर मानव को जानता है तो क्या वह मानव की सभी सुबलताओं को उसी प्रकार जानता है जैसा मानव उन्हें जानता है ? क्या ईश्वर व्यभिचार, हिंसाभाव, लोभ इत्यादि को उसी प्रकार जानता है, जिस प्रकार मानव जानता है ? किवदन्ती के अनुसार आजन्म ब्रह्मचारी संकराचार्य को स्त्रीप्रणय को योगइल से नहीं, परन्तु गार्हस्थ जीवन के द्वारा ही जानने का अवसर मिला । क्या ईश्वर बिना मानव तल पर आये हुए मानव-अनुभूति को शब्दशः जान सकता है ? यदि अपूर्ण, भ्रमपूर्ण अनुभूति को पूर्णज्ञानो नहीं जान सकता है तो ईश्वर को कैसे सर्वज्ञ माना जाय ; और यदि सर्वज्ञानी भ्रम को भी भ्रम में आकर समझे तो उसे पूर्णज्ञानी कैसे कहा जाए ? पुनः, यदि ईश्वर बिना भ्रम में आकर अनुभूति को प्राप्त नहीं करे तो अपने भक्तों के क्रन्दन को वह कैसे सुनेगा—द्रौपदी के वीरहरण की लाज को वह कैसे बचायेगा ? सर्वज्ञता में अन्तर्निहित अन्य गौं भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं हैं ।

यदि ईश्वर ने मानव की सृष्टि इसलिये की है कि वह अन्त में सत्संकल्पी जीव बनकर ईश्वर की सहभागिता का अधिकारी हो, तो क्या उसे इसका पूर्व-ज्ञान था कि अनेक मानव सत्संकल्पी जीव न बनकर स्वयं पापिष्ठ रहेंगे और वे ईश्वर-भक्ती को कष्ट दिया करेंगे और उन्हें विषय करते रहेंगे ? यदि ईश्वर को अधिकांश व्यक्तियों के अधर्मी होने का पूर्वज्ञान था तो उसने क्यों इन्हें उत्पन्न किया और यदि उसे इनके अधर्मी होने का ज्ञान नहीं था तो ईश्वर को कैसे सर्वज्ञ कहा जाय ? जानते हुए यदि ईश्वर अशुभ को नहीं रोकता है तो वह या तो शुभ नहीं, या सर्वशक्तिमान नहीं ; और यदि ईश्वर को नैतिक अशुभ का पूर्वज्ञान नहीं था तो वह सर्वज्ञ नहीं । इस उभयतःपाश से बच निकलने के लिए ईश्वरवादियों का कहना है कि ईश्वर ने मानव को इच्छा-स्वातंत्र्य प्रदान किया है और इच्छा-स्वतंत्र्य का स्वरूप ही ऐसा है कि उसका पूर्वज्ञान नहीं हो सकता है । परन्तु इच्छा-स्वतंत्र्य का पूर्वज्ञान हो सकता है या नहीं, यह एक विवादास्पद विषय है, जिसकी व्याख्या होनी चाहिए ।

पूर्वज्ञान और इच्छा-स्वातंत्र्य

सन्त अगस्टिन का विचार था कि संकल्पात्मक प्रक्रिया स्वतंत्र होती है, परन्तु ईश्वर को पूर्वज्ञान रहता है कि अशुभ व्यक्ति अशुभ परिस्थिति में क्या पक्ष अपनावेगा । केवल पूर्वज्ञान होने पर ही व्यक्ति के इच्छा-स्वातंत्र्य में कोई व्यवधान-व्यवधान नहीं हो सकता है । उदाहरणार्थ, ईश्वर को पूर्वज्ञान रहता है कि

राम चुनाव में किस को वोट देगा। परन्तु इस पूर्वज्ञान से राम के वोट देने में कोई हेर-फेर नहीं होता है। समय आने पर राम जिसको चाहेगा उसे स्वतंत्र रूप से वोट देगा। अब अगस्टिन का यह मत सही है या नहीं, और क्या इस मत के रहने से अशुभ की समस्या का समाधान हो सकता है या नहीं, इन बातों पर विचार बाद में होगा। यहाँ प्रश्न उठता है कि क्या इच्छा-स्वातंत्र्य का ऐसा स्वरूप है कि इसका पूर्वज्ञान संभव हो सकता है या नहीं। यहाँ तीन मत विशेष रूप से प्रमुख बताये जाते हैं।

१. इच्छा-स्वातंत्र्य के स्वरूप से उपलब्धित होता है कि भविष्य की निर्णयात्मक प्रक्रिया के ज्ञान का दावा करना अयुक्तिसंगत माना जायगा (ईश्वरवादी तथा विकासवादी का मत)।

२. मानव के लिए स्वतंत्र प्रक्रिया का भावी निर्णय पूर्वज्ञात नहीं हो सकता है, परन्तु ईश्वर के लिए वर्तमान, भूत, भविष्य सभी एक ही चेतना-विस्तार में सदैव विद्यमान रहते हैं। इसलिए ईश्वर के लिए स्वतंत्र प्रक्रिया का भावी चुनाव-पक्ष पूर्वज्ञात रहता है (सोलें, रॉयस, शामुएल टॉमसन का मत)।

३. स्वतंत्र प्रक्रिया के विदलेषण में अनुभववादी के अनुसार तीन लक्षणों को रहना चाहिये।

(क) दो या दो से अधिक विकल्पों का रहना।

(ख) व्यक्ति के द्वारा किसी एक विकल्प के अपनाने में बाह्य तथा आन्तरिक दबाव का अभाव होना।

(ग) किसी एक विकल्प के अपनाने में निर्धारक घटकों का रहना।

अनुभववादी के अनुसार यदि (क) और (ख) के दोनों लक्षण वर्तमान रहे, तो किसी अमुक विकल्प के चुनने में व्यक्ति के निर्धारक घटक एकमात्र पक्ष-व्ययन का स्पष्टीकरण कर सकते हैं। फिर अनुभववादी के अनुसार सिद्धांततः ये सभी निर्धारक घटक निश्चित किये जा सकते हैं और ईश्वर इन सब घटकों का पूर्वज्ञान रख सकता है। अतः, फलू, मीकी इत्यादि अनुभववादी के अनुसार संकल्पात्मक प्रक्रियाओं का निर्णय-पक्ष ईश्वर को पूर्वज्ञात रहता है। इस अनुभववादी विदलेषण की व्याख्या की जाय।

अनुभववादी व्याख्या : मान लिया जाय कि राम अब व्यस्क हो गये हैं, कालेज में पढ़ते हैं और यहाँ इस कालेज में अनेक लड़कियाँ हैं, जिनमें से किसी

एक के साथ आप विवाह कर सकते हैं। यदि सीता का वरण करने में उनकी प्रक्रिया को स्वतंत्र कहा जाय तो पक्ष के अनुसार इसमें निम्नलिखित अंग होना चाहिये।

(i) एक से अधिक वरागनाम्नो का होना।

(ii) माँ-बाप तथा किसी अन्य व्यक्तियों के एवं सामाजिक तथा आन्तरिक दबाव का अभाव।

(iii) राम अपनी शिक्षा, जाति, संस्कार, चरित-गठन, स्थिति इत्यादि के अनुसार निर्धारित करता है कि वह सीता का वरण करेगा।

यहाँ अनुभववादो का कहना है कि राम के मित्र अन्य व्यक्तियों की अपेक्षा अच्छे अटकल के माय कह सकते हैं कि राम सीता के साथ विवाह करेगा या नहीं। फिर मित्रों की अपेक्षा यदि कोई प्रवीण मनोवैज्ञानिक हो तो सिद्धांतनः स्वीकार किया जा सकता है कि उसका पूर्वकथन राम के मित्रों के अटकल की अपेक्षा अधिक प्रायिक होगा। ऐसी स्थिति में यह क्यों नहीं स्वीकार किया जा सकता है कि सभी घटकों को जाननेवाला ईश्वर प्रत्येक व्यक्ति के भावी निर्णय-पक्ष को पूर्वज्ञात कर सकता है ?

अनुभववादियों का सबसे बड़ा दोष यह है कि वे समझते हैं कि ईश्वर भी मानव की भाँति ज्ञान प्राप्त करता है। परन्तु यदि इस मानवतारोपण को हटा भी दिया जाय तोभी अनुभववादी व्याख्या में आत्मविरोध चला आता है। यदि स्वतंत्र प्रक्रिया सम्पूर्णतया (ग) के अन्तर्गत घटकों में निर्धारित हो जाय तो इसे फिर 'स्वतंत्र' क्यों पुकारा जाय ? यदि प्रत्येक व्यक्ति का किसी भी पक्ष को अपनाता उसके संस्कार, शिक्षा-दीक्षा, शारीरिक-मानसिक रचना, इत्यादि से पूर्णतया नियंत्रित रहे, तो इस पूर्ण नियंत्रित प्रक्रिया को क्यों स्वतंत्र कहा जाय ? यहाँ ईश्वरवादियों और विकासवादियों का कहना सही है कि 'स्वतंत्र' प्रक्रिया का अर्थ ही है वह प्रक्रिया, जिसका पूर्वकथन पहले से नहीं किया जा सकता है। अतः, ईश्वरवादी के अनुसार यदि प्रक्रिया को 'स्वतंत्र' कहा जाय तो उसका पूर्वकथन नहीं हो सकता है; और यदि सम्पूर्णतया पूर्ण घटकों से निर्धारित प्रक्रिया नियंत्रित होकर पूर्व-कथनीय हो तो वह 'स्वतंत्र' नहीं कही जा सकती है। अनुभववादी और परम्परागत ईश्वरवादी के दो परस्परविरोधी मतों के बीच सोलें, रॉयस इत्यादि विचारकों का मत है। सोलें, रॉयस इत्यादि का मत ईश्वर की त्रिकालज्ञता पर निर्भर करता है।

सोलें, रॉयस इत्यादि ईश्वर को त्रिकालव्रष्टा मानते हैं। सोलें के मत की व्याख्या पहले ही नीतिपरक प्रमाण के प्रसंग में कर दी गई है और रॉयस का भी वैसा ही विचार है। इन लोगों के अनुसार ईश्वर के लिए मानव प्रक्रियाओं के सभी काल—भूत, वर्तमान और भविष्य—एक ही साथ ईश्वर के अवधान-विस्तार में रहते हैं। अतः, जो मानव के लिए भविष्य है, वह भी ईश्वर के लिए विद्यमान है। इसलिए मानव में इच्छा-स्वातंत्र्य है और मानव के लिए संकल्पात्मक प्रक्रिया का भावी निर्णय-पक्ष नहीं जाना जा सकता है। परन्तु ईश्वर के लिए भूत, वर्तमान और भविष्य सभी एक ही विद्यमान मूर्त में पाए जाते हैं। इसलिए ईश्वर मानव की संकल्पात्मक प्रक्रियाओं के भविष्य का भी पूर्वज्ञान रखता है।

क्या ईश्वर के लिए भी क—भूत, ख—वर्तमान, और ग—भविष्य पूर्वापर अनुक्रम में पाए जाते हैं? हाँ, लेकिन जिस प्रकार किसी संगीत की छोटी पक्ति का १, २, ३, ४ शब्द पूर्वापर होते हुए भी एक साथ सुना जाता है, उसी प्रकार यहाँ क, ख और ग पूर्वापर क्रम में रहते हुए भी ईश्वर के एक ही क्षण में विद्यमान रहते हैं। उपमा अच्छी है, पर क्या यह तर्कसंगत है? सर्वप्रथम, यदि क, ख और ग पृथक्-पृथक् कालक्रम हैं तो ये अलग-अलग रहते हुए भी कैसे एक साथ विद्यमान रहेंगे? क्या इसका भूत-पक्ष भूत रूप में और भविष्य-पक्ष भविष्य रूप में तीनों कालों की समष्टि में पाया जा सकता है? जब हम संगीत के १, २, ३, ४ शब्दों को एक साथ सुनते हैं, तो इन शब्दों में से प्रत्येक अंग की पृथक्ता विनष्ट हो जाती है। फिर यदि हम प्रत्येक शब्द को उसकी पृथक्ता के साथ ध्यान में रखें तो पक्ति का पंक्तिपन विनष्ट हो जाता है। यदि काल क—भूत और ग—भविष्य अपनी-अपनी पृथक्ता में रहे तो इन दोनों को कैसे विद्यमान माना जा सकता है? या तो क-ख-ग का अनुक्रम रहता है या नहीं। यदि अनुक्रम संरक्षित रहेगा तो क को पूर्व और ग को अपर कहा हो जायगा। इसलिए ईश्वर के लिए भी भविष्य वर्तमान नहीं हो सकता है।

फिर यह कहना कि सभी मानव का भविष्य ईश्वर के निरन्तर एक क्षण में विराजमान रहता है, अतर्कसंगत है। क्या ईश्वर के लिए विश्व और सभी मानव का अन्त हो गया है? यदि नहीं, तो यह कहना कि मानव का भविष्य मानव के ही लिए है, ईश्वर के लिए नहीं, असंगत है। अब यदि ईश्वर को सर्वकालीन न मानकर नित्य (अर्थात् कालातीत) माना जाय तो इसमें अन्य कठिनाइयाँ आएँगी जिनकी चर्चा ईश्वर की नित्यता के प्रसंग में उठायी जाएगी।

ईश्वर को कालातीत बताकर कहा जाता है कि ईश्वर सभी कालिक घटनाओं को जानता है, पर वह उन्हें उनके किसी काल विशेष में नहीं जानता है। ईश्वर आज जानता है कि कल बंगला देश में क्या होगा, पर उसका आज बंगला देश का आज नहीं है। पर क्या ईश्वर की त्रिकालदर्शिता की व्याख्या कालातीतपन से हो सकती है ?

अतः, स्वतंत्र प्रक्रिया के भविष्य का पूर्वज्ञान होना विवादास्पद है। इन सब आपत्तियों का फिर से विचार ईश्वर की नित्यता और अशुभ की समस्या के प्रसंग में होगा। इसलिए ईश्वर की सर्वज्ञता का भी आसानी से समाधान नहीं हो सकता है। अब काल-समस्या से सम्बद्ध ईश्वर की नित्यता का उल्लेख किया जायगा।

ईश्वर की नित्यता

ईश्वर को अक्षर, नित्य और अविनाशी कहा जाता है और मानव उसकी तुलना में क्षणभंगुर माना जाता है। परन्तु 'नित्यता' से क्या तात्पर्य हो सकता है ? कम-से-कम तीन अर्थ लगाये जा सकते हैं :

१. वह जो कालातीत अथवा कालनिरपेक्ष है। उदाहरणार्थ, गणितीय तथा तार्किक कथन।
२. वह जो सर्वकालीन है, अर्थात् आदि-अन्त, क-हू है।
३. वह जो कालिक रहते हुए भी कालनिरपेक्ष रहता है। इसे हम मूल्या-श्रित प्रत्यय कह सकते हैं।

इसके साथ चौथा अर्थ भी जोड़ा जा सकता है, अर्थात् त्रिकालविद्यमानता। यह मत सोलैं और रॉयस का है, जिसके अनुसार ईश्वर में सभी काल,—भूत, वर्तमान और भविष्य—एक साथ विद्यमान रहते हैं। परन्तु चूंकि त्रिकाल-विद्यमानता प्रत्यय की आलोचना पहले ही सर्वज्ञता के प्रसंग में कर दी गयी है, इसलिए अब इस अर्थ में नित्यता की व्याख्या नहीं की जायगी।

कालातीतता : कालनिरपेक्षता वह है, जिस पर कालगति का कोई प्रभाव नहीं पड़ता है। एक गणितीय उदाहरण ले लिया जाय, २ और २ मिलकर ४ होते हैं। इसकी सत्यता किसी काल में नहीं उत्पन्न होती और न किसी काल-विशेष में समाप्त हो सकती है। इसी प्रकार तार्किक कथन है कि क चाहे ख है या ख नहीं है, क एक साथ ख और न-ख नहीं हो सकता है। चूंकि गणितीय और तार्किक कथनों का सम्बन्ध वास्तविकता से नहीं होता और

चूँकि ईश्वर को वास्तविक माना जाता है, इसलिए ईश्वर को कालनिरपेक्षता के अर्थ में नित्य नहीं माना जा सकता है। तो क्या सर्वकालीनता के अर्थ में ईश्वर को नित्य कहा जा सकता है ?

‘सर्वकालीनता’ से अभिप्राय होता है कि ईश्वर तीनों कालों में संचरण करता रहता है। वह था, है और रहेगा, युगानुयुग से युगानुयुग तक,— इस कालक्रम का न आदि है और न अन्त। परन्तु इस सर्वकालयुगी ईश्वर के सम्बन्ध में पूछा जा सकता है कि क्या ईश्वर कालगति से प्रभावित रहता है या वह कालगति में रहकर भी ज्यों-का-त्यों उसी प्रकार रहता है जिस प्रकार अनेक परिवर्तनशील तरंगों के रहते हुए भी समुद्र ज्यों-का-त्यों बना रहता है। यदि ईश्वर परिवर्तनशील घटनाओं से प्रभावित होकर स्वयं परिवर्तनशील होने लगे तो उसकी पूर्णता में बढ़ा लगता है। फिर हमलोगों ने पहले ही देखा है कि ईश्वर में सभी गुण अनिवार्यतः रहते हैं और इसलिए उपास्यना की दृष्टि के अनुसार ईश्वर कालगति में रहकर स्वयं परिवर्तनशील नहीं रह सकता है। परन्तु यदि ईश्वर कालगति में रहकर उससे अछूता रहना है तो ईश्वर और कालगति के साथ किसी भी प्रकार का आपसी सम्बन्ध नहीं रहेगा। इस अर्थ में ईश्वर फिर कालातीत हो जाता है। शायद इस विडवना से बच निकलना आसान नहीं है और इस स्थिति में बँडले, बोसकेट, प्रिगिल-पैटिसन इत्यादि विचारकों ने माना है कि ईश्वर कालचक्र में रहकर भी स्वयं कालिक सत्ता नहीं है। ईश्वर में अनेक घटनाएँ और अनेक इतिहास छिपे हुए हैं, परन्तु स्वयं ईश्वर का न कोई इतिहास है और न वह किसी घटना-चक्र में ही निहित रहता है। इसी प्रकार संत अगस्टिन ने कहा है कि काल और विश्व एक साथ सृष्टि हुए हैं और ईश्वर इस काल और सृष्टि से परे और अतीत है। अब हमें स्पष्ट करना है कि ईश्वर किस प्रकार काल में रहकर भी काल से परे है ?

जो कुछ अगस्टिन ने कहा, उसके अनुसार ईश्वर काल का स्रष्टा है और इसलिए वह काल में अतीत है। अतः, अगस्टिन के अनुसार विश्व में पूर्व काल की बात ही नहीं उठती है। परन्तु जो प्रत्ययवादी प्रिगिल-पैटिसन इत्यादि ने कहा है कि काल में रहकर भी ईश्वर कालनिरपेक्ष है, यह कथन मूल्याधित माना जायगा। यहाँ कीट्स की उक्ति को लेकर बोसकेट ने इसे इस प्रसंग में कुञ्जोपद के रूप में काम में लाया है। कीट्स ने कहा था कि सौन्दर्य-वस्तु

अमर है और इसकी सुन्दरता कभी भी नहीं विनष्ट होगी। क्यों? क्योंकि जब तक मानव चेतना रहेगी वह सौन्दर्य-वस्तु से आकर्षित होती रहेगी और फिर कीदृश के मार्मिक वचन थे कि सौन्दर्य ही सत्य है और सत्य ही सौन्दर्य है और इसी ज्ञान को प्राप्त करना ही मानव के लिए उसकी चरम सिद्धि है। अब यदि सौन्दर्य मूल्य के साथ वैज्ञानिक सत्यता, आत्म-त्याग, समाज-कल्याण, वीरता इत्यादि मूल्यों को भी जोड़ लिया जाए तो इस संदर्भ में मुख्य उक्ति होगी कि मूल्य नित्य और अमर है। परन्तु क्या ताजमहल किसी काल में नहीं बनाया गया था, क्या मदुराय के मन्दिर अपने आप सड़े हो गए हैं, क्या कोणार्क के अनुपम सूर्यमन्दिर के बनने में समय नहीं लगा था? प्रत्येक मूल्यवान् वस्तु के बनने में समय लगता है, वह किसी-न-किसी कालविशेष में उत्पन्न होती है। परन्तु एकबार जब वह मूल्यवान् वस्तु तैयार हो जाती है तो वह फिर अनन्त काल के लिए आनन्द-वस्तु बन जाती है। इस अर्थ में जो वस्तु जितनी अधिक और उत्तम मूल्यों से मण्डित होगी वह वस्तु उतनी ही मात्रा में मानव चेतना के लिए काल से परे शाश्वत निधि कहलाएगी। अभिज्ञान शकुंतलम् किस काल में लिखी गई और इसके लिखने में कितना समय लगा, शायद ये बातें अतीत के गर्भ में रहकर कभी भी निश्चित रूप से ज्ञात न हो, पर क्या शकुन्तला का चित्रण इससे कम आकर्षण-रचना हो जायगी? आज भी मोना-लीसा के सामने रोम में भीड़ लगी रहती है। दर्शक उस विचित्र चित्र-कला को देखकर दग रह जाते हैं, उसके सौन्दर्य का पान करते हैं—उसको देखते-देखते आत्मविभोर हो जाते हैं। मिनट और घंटे बीत जाते हैं—दर्शक और वह मोना-लीसा। क्या उन चित्रविस्मृति में दर्शक पूछता है कि यह चित्र-कला कब बनाई गई और इसके बनने में लेओनार्डो को कितना समय लगा था? किसी भी सौन्दर्य-वस्तु के तैयार होने में समय लगता है,— वह काल-गति में उत्पन्न होती है, पर जब वह मूल्यवान् वस्तु हो जाती है तो वह कालनिरपेक्ष हो जाती है। मूल्यवान् वस्तु की नित्यता न तो संवेकालीनता में है और न तर्कनिष्ठ कालनिरपेक्षता में,—इसकी नित्यता मानव चित्र को आकृष्ट करने की क्षमता में, उसके विभ्रान्त चित्त को शांति प्रदान करने की शक्ति में, मानव जीवन को मार्गक करने में, उसको मानव-सम्प्रदाय के मूल्यों को परिपूर्ण करने में देखी जाती है। अतः, नित्यता से अन्तिम अर्थ लगाया जाता है मूल्याश्रितत्व का।

यदि ईश्वर नित्य है तो वह इसी मूल्याश्रित प्रत्यय के रूप में नित्य है। ईश्वर में सभी मूल्य आदिकाल से ही साकार हैं। परन्तु मूल्यों का विवेचन

संज्ञानात्मक नहीं कहा जा सकता है। अतः, ईश्वर की मूल्यमय नित्यता भी संज्ञानात्मक रीति से स्पष्ट नहीं की जा सकती है और जब इसे हम मूल्यात्मक ज्ञान कर स्पष्ट करते हैं तो इसकी संज्ञानात्मकता विनष्ट हो जाती है। यही बात ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में देखी जाती है।

सर्वशक्तिमत्ता और सृष्टिकर्तृत्व

ईश्वर सब कुछ अवश्य कर सकता है, पर उसकी कार्य शक्ति वही कर सकती है जो उसके अन्य गुणों से तर्कसंगत रूप में मेल आए। ईश्वर पाप नहीं कर सकता, बिस्व में अशुभ नहीं उत्पन्न कर सकता है, इत्यादि। फिर ईश्वर स्वतंत्र मानव को पूर्णतया नियंत्रित नहीं कर सकता है, जबतक मानव स्वयं शुभ न बने तबतक ईश्वर उसमें शुभ उत्पन्न नहीं कर सकता है। यदि मानव प्रारम्भ से ही शुभ हो तो वह ईश्वर का कठपुतला होगा, न कि स्वतंत्र मानव। इन बातों को ध्यान में रखकर हम ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व की व्याख्या करेंगे।

सृष्टिकर्तृत्व के सम्बन्ध में हम देख चुके हैं* कि सृष्टिकर्तृत्व से शिल्पी का अर्थ नहीं लगाया जा सकता है। शिल्पी पूर्वस्थित सामग्रियों के आधार पर किसी उद्देश्यपूर्ति के लिए वस्तुओं का निर्माण करता है, उदाहरणार्थ, कुम्हार मिट्टी से पात्रों का निर्माण करता है। अब ईश्वर पूर्ण है और इसलिए उसमें कोई अभाव नहीं। इसलिए वह किसी उद्देश्यपूर्ति के लिए निर्माण नहीं कर सकता है। फिर ईश्वर से स्वतंत्र कोई अन्य सामग्री नहीं रह सकती, नहीं तो ईश्वर उस सामग्री से सीमित हो जाएगा। परन्तु ईश्वर अपरिमित सत्ता है। अतः, ईश्वर ने किसी पूर्वस्थित सामग्री से इस विश्व का निर्माण नहीं किया है। तब ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व को किस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है?

ईश्वरवादी का कहना है कि ईश्वर ने विश्व-रचना शून्य से की है। परन्तु शून्य से कुछ भी उत्पन्न नहीं हो सकता है, तो 'शून्य से उत्पन्न' करने का अर्थ है कि ईश्वर ने अपनी शक्ति से और अपने सारतत्त्व से इस विश्व की सृष्टि की है। इससे यह अभिव्यक्ति होना है कि विश्व ईश्वर का ही रूप है अर्थात् विश्व स्वयं ईश्वर है और ईश्वर ही विश्व है। परन्तु ऐसा कहने से सर्वेश्वरवाद चला आता है और ईश्वरवाद का विलयन हो जाता है। वास्तव में ईश्वरवादी संज्ञानात्मक रीति से ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व को स्पष्ट नहीं कर

सकते हैं। उनके अनुसार ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व रहस्यमय है। बर्टोल्सी और मैस्केल ने इसे स्पष्ट शब्दों में माना है। इनका कहना है कि ईश्वर सन्धुच मे असत् से सृष्टि करता है और इस सृष्टि की सामग्री न तो पूर्वस्थित हो सकती है और न उसका कोई अंश ही हो सकता है। इसलिए यह बताना कठिन है कि ईश्वर किस प्रकार सृष्टि करता है। इसी प्रकार मैस्केल ने कहा है कि हम नहीं जानते हैं कि ईश्वर क्यों और कैसे सृष्टि करता है : केवल इतना भर ही जानते हैं कि यदि ईश्वर इस विश्व की सृष्टि नहीं करता तो विश्व का अस्तित्व नहीं रहता। हम इतना भर ही जानते हैं कि क्यों हम इन सब बातों को नहीं जानते हैं और हमारे लिए यही पर्याप्त है। अतः, बर्टोल्सी और मैस्केल के लिए ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व आस्था का विषय है, न कि ज्ञान का। परन्तु मान भी लिया जाए कि विश्व की सृष्टि ज्ञान का विषय नहीं है तो भी इसके सम्बन्ध में दो प्रश्न उठते हैं। क्या ईश्वर विश्व से अतीत है या विश्व में अन्तर्गम्य है ? फिर ईश्वर के अतीतपन तथा अन्तर्वर्तिता से ईश्वरवाद में किम प्रकार अर्थ स्पष्ट किया जा सकता है।

अतीतपन तथा अन्तर्वर्तिता (†)

हमलोगों ने पहले ही 'अतीतपन' की व्याख्या तटस्थ-देववाद के प्रसंग में और 'अन्तर्वर्तिता' की व्याख्या सर्वेश्वरवाद के प्रसंग में (अध्याय २) में कर दी है, पर यहाँ एकेश्वरवाद की दृष्टि से इन दोनों पदों की व्याख्या की जाएगी।

धर्मदर्शन में अतीतपन को तीन अर्थों में काम में लाया गया है :

१. वह जो मानव के सभी संज्ञानात्मक कोटिप्रत्यय से परे और स्वतंत्र हो, अर्थात् जिसे मानव किसी भी साधारण शब्दों के द्वारा स्पष्ट नहीं कर सकता है। शंकर, टामस अक्वाइनस तथा पॉल तीलिख ने ईश्वर को इसी अर्थ में अतीत माना है।

२. वह जो सम्पूर्णतया भाषा से परे और अनिर्वचनीय नहीं है, परन्तु जिसमें मानव की तुलना में सभी उदात्त गुण पूर्ण अंश में पाए जाते हैं। (ईयन रामसे)

* बी० ए० बर्टोल्सी, इंट्रोडक्शन टू दी फिथोसफी ऑफ रिजिजन—पृ० ४५१-४५५। विशेषकर पृ० ४५१। ई० एम्मे मैस्केल, एक्सिस्टेन्स ऐंड कनालानो पृ० १२१।

† देखें लेख, 'ट्रान्सेंडेंस', डब्ल्यू. बी. हवसन; इमानेन्स, हेलेन ओपेनहाईमर, येमोसोनी, मार्च १९६६।

३. ईश्वर असरीरी होने के कारण मानवैतर और विश्वैतर रहकर मानव से अतिक्रान्त है।

यदि हम ईश्वर को अनिर्वचनीय मानें तो ईश्वर रहस्यमय सत्ता बन जाता है और तब यह संज्ञानात्मक विषय नहीं रहता है। फिर यदि ईयन रामसे के अर्थ में कहें कि ईश्वर के उदात्त गुण मानव गुणों से अतिक्रान्त हैं, अर्थात् वे पूर्ण हैं तो हम मानव ईश्वर के 'पूर्ण' गुणों को कैसे समझ सकते हैं? ईश्वर इस अर्थ में भी रहस्यमय विषय बन जाता है। पुनः, एकेश्वरवादी मानते हैं कि ईश्वर असरीरी है, लेकिन उसको उपस्थिति मानव को उसके जीवन को मूल्यवान बनाने में सहायक प्रतीत होती है। यह ठीक है कि मानव अपने को सीमित जानकर, अपने को सब भाँति दुःखिन्नताओं से घिरे पाकर ईश्वर की सत्ता से ओतप्रोत होकर जीवन में स्थिरता को प्राप्त करता है। परन्तु इस प्रकार मानव से अतिक्रान्त ईश्वर की उपस्थिति न तो अनिवार्य है, न अपरिहार्य है और न अकाट्य रूप से सिद्ध की जा सकती है। ईश्वर आस्था का विषय हो जाता है, न कि सञ्ज्ञान का। यही बात ईश्वर की अन्तर्वर्तिता के संबंध में लागू होती है।

अन्तर्वर्तिता : सर्वेश्वरवाद के संबंध में ईश्वर की अन्तर्वर्तिता की व्याख्या की गई है। परन्तु एकेश्वरवाद में ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण माना जाता है। अब यदि ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण हो तो वह अपने भक्तों के साथ किस प्रकार संगोष्ठी करे, किस प्रकार इतना समीप आ जाए कि भक्त कहे, 'रही पदों में अब वह न पर्देनशी, जो पर्दा-सा बीच में था सो न रहा'? अतः, यहाँ ईश्वर की अन्तर्वर्तिता तत्त्वमीमासीय प्रत्यय नहीं है, बल्कि यह धार्मिक अनुभूति के निकटतम की एक भावना है जो 'अन्तर्वर्तिता' प्रत्यय के द्वारा व्यक्त की जाती है।

ईश्वर का शुभत्व और प्रेम

ईश्वर के अतीतपन तथा उसकी अन्तर्वर्तिता की चर्चा ईश्वर के सृष्टि-कर्तृत्व के साथ जुड़ी हुई है। अब धार्मिक अनुभूति के अनुसार ईश्वर सर्वनात्मक कार्यशक्ति है जो अपने शुभत्व को इस विश्व में अनायास, बिना किसी हिच-किचाहट के उडेलती रहती है ताकि अन्त में मानव भी शुभ जीव बन जाए। मानव प्रलोभनों में आकर, पाषाणिक वृत्तियों के बन्धीभूत होकर ईश्वर के इस शुभत्व की अवहेलना करता है, उसका निरादर करता है और उसका हनन

भी करता है। परन्तु ईश्वर का शुभ गुण इतना महान, इतना उदात्त, इतना गहरा और विशाल है कि ठुकराये जाने पर भी, अपमानित होने पर भी उसके शुभत्व में आँच नहीं आती है। इसे ईसाई एकेइश्वरवादी 'प्रेम' की संज्ञा देता है।

ईश्वर अपने प्रेम से विह्वल हो, अर्थात् सर्वनात्मक शुभ शक्ति से आक्रान्त होकर विश्व में अपने को उड़ेलता रहता है। काल-परिपाक होने पर ईश्वर स्वयं ईसा में अवतरित हुआ ताकि मानव के साथ उसकी पूर्ण संगोष्ठी एवं सभाषण हो सके। वह है विश्व में ईश्वर की अन्तर्वर्तिता, क्योंकि ईसा स्वयं ईसाइयों के लिए ईश्वर है, और वह इस विश्व में रहा और अपनी उपस्थिति से मानव को स्तिरता प्रदान करता रहा। परन्तु अनेक व्यक्तियों ने ईश्वर के इस प्रेम, इस महात्याग को, जिसमें ईश्वर अपने को इस भूतल तक ले आता है, नहीं समझा। उन्होंने प्रेममय ईसा को, (जो पापियों को भी मानव समझता आया और उनके पापों से अछूता रहा और अपवित्र नहीं हो पाया,) मार डाला। ईसा जो स्वयं ईश्वर था, वह प्रेम था जो सभी पापों का प्रक्षालन कर सकता है, उसने क्रूस पर मरते समय ईश्वर से प्रार्थना की कि ईश्वर इन अज्ञों को उनके पापों को क्षमा करे। लोगों ने इस क्षमा देने वाले शुद्ध प्रेम को नहीं पहचाना। परन्तु जो भी इस ईश्वर के प्रेम का समझते हैं, और उसके इस प्रेम से पुनीत होते हैं, वे संसार में अविलंबित होकर ईश्वर की संतान में मिले जाते हैं।

पर क्या इस ईसाई देवकथा को सज्ञानात्मक समझा जाए? देवकथा (मिथ) को कोई सज्ञानात्मक नहीं मानेगा, परन्तु धर्मभाषा देवकथात्मक होती है। पॉल तीलिस इस भाषा को प्रतीकात्मक कहते हैं और टामस अब्बाइनस ने इसे साम्यानुमानिक (अनालॉजिकल) कहा है। इन बातों की चर्चा बाद में की जाएगी। यहाँ एक बात निश्चित है कि देवकथा का संबंध मानव के अचेतन, उसके संस्कार और उसकी सस्कृति से है। ईसाई धर्म की देवकथा हिन्दू को नहीं आकर्षित करती है और हिन्दू देवी-देवता मुसलमान को नहीं भाते हैं। आगे चलकर हम देखेंगे कि देवकथा की भाषा को परिशुद्ध करने के बाद ही विविध धर्मों की संगोष्ठी संभव हो सकती है। अब जो बात ईश्वर के गुण के संबंध में कही गई है, वह बात धर्मदर्शन के गम्भीर विषय अशुभ की समस्या के संबंध में भी पाई जाएगी। हमलोग ईश्वर के गुण के संबंध में कम-से-कम तीन बातों को पाते हैं :

१. इस विषय का अर्थ उद्देश्य है कि ससंस्कृती जीव का विकास हो ।

२. ईश्वर अपरिमित रूप से शुभ है ।

३. ईश्वर सर्वशक्तिमान है ।

अब यदि ये बातें हैं तो विश्व में अशुभ क्यों ? यहाँ गुणों का उभयतः पाया है ।

“यदि ईश्वर अशुभ को नहीं हटा सकता है, तो ईश्वर सर्वशक्तिमान नहीं है; और यदि ईश्वर अशुभ का प्रतिकार कर सकता है, पर उसका प्रतिकार नहीं करता है, तो वह शुभ नहीं है ।”

दूसरे प्रकरण में इसी अशुभ की समस्या की व्याख्या की जायेगी ।

प्रश्न

१. उपास्यता की व्याख्या कीजिये और बताइये कि क्या उपास्य ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण होना चाहिये ।

(उपास्यता की व्याख्या अध्याय २ में की गयी है) ।

२. ईश्वर की व्यक्तित्वपूर्णता की आलोचनात्मक व्याख्या कीजिये ।

३. सवज्ञता की व्याख्या कीजिये और बताइये कि क्या ईश्वर स्वतंत्र इच्छात्मक प्रक्रियाओं का पूर्वज्ञान रख सकता है ?

४. नित्यता के स्वरूप पर प्रकाश डालिये और बताइये कि ईश्वर किस प्रकार काल में निहित रहकर भी कालनिरपेक्ष हो सकता है ।

५. ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व को स्पष्ट कीजिये । क्या सृष्टिकर्तृत्व की संज्ञानात्मक व्याख्या हो सकती है ?

६. क्या ईश्वर में गुणों के रहने से ईश्वर सगुणी नहीं होता है और क्या सगुणीकरण से ईश्वर सीमित नहीं हो जाता है ?



अशुभ की समस्या

अध्याय—५

अशुभ की समस्या

ईश्वरवादी के लिए ईश्वर शुभ, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान है और ऐसी अवस्था में उसके लिए अशुभ के समाधान करने के लिए बड़ी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। अशुभ की समस्या के सदम में निम्नलिखित प्रति-ज्ञप्तियाँ (सवाक्य) उल्लेखनीय हैं :

१. ईश्वर वास्तविक है (यदि ईश्वर वास्तविक न हो, तो अशुभ की समस्या उठेगी ही नहीं)।
२. ईश्वर सर्वज्ञ है (यदि ईश्वर को पूर्वज्ञान था कि विश्व में मानव द्वारा अनीति होगी, तो उसने ऐसे मानव की क्यों रचना की?)।
३. विश्व में अशुभ वास्तविक है (यदि अशुभ होता ही नहीं, तो अशुभ संबंधी समस्या उठती ही क्यों?)।
४. ईश्वर परम शुभ है (तो अशुभ क्यों?)।
५. ईश्वर सर्वशक्तिमान है (तो अशुभ को क्यों नहीं दूर करता?)।

अशुभ का स्वरूप : यदि हम अन्तिम तीनों सवाक्यों पर ध्यान दें, तो हम पाएँगे कि ये तीनों एक साथ सत्य नहीं हो सकते हैं। हमलोगों ने पहले ही चौथे अध्याय के अन्त में उभयतःपाश के रूप में देखा है कि यदि अशुभ वास्तविक हो तो ईश्वर को परम शुभ और सर्वशक्तिमान मानना कठिन है। अब यदि अशुभ के रहने पर ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता तथा शुभ में कमी हो जाती है तो ईश्वर की उपास्यता में कमी आ जाती है। परन्तु यदि ईश्वर के शशम्व और सर्वशक्तिमत्ता में से किसी एक को छोड़ना हो तो सर्वशक्तिमत्ता को ही छोड़ा जा सकता है, क्योंकि बिना शशम्व के ईश्वर की उपास्यता संरक्षित नहीं रह पाती है। यही कारण है कि जॉन स्टूअर्ट मिल, विलियम जेम्स, जे. एम. ई. मेकटगार्ट तथा ई. एस. ब्राइटमैन ने ईश्वर को परम शुभ मानकर ईश्वर को सीमित स्वीकार किया है। परन्तु एकेश्वरवादी ईश्वर को किसी स्थिति में भी सीमित नहीं मानते हैं, क्योंकि उसके लिए सीमित ईश्वर उपास्य नहीं हो सकता है। अतः, ईश्वरवादी ईश्वर के शुभत्व और उसकी सर्वशक्तिमत्ता को अक्षुण्ण बनाए रखने के लिए अशुभ के संबंध में ही पैतरा

बदलते दीखते हैं। उन्होंने अशुभ के संबंध में निम्नलिखित विचारों को प्रस्तुत किया है।

(क) जिसे हम अशुभ कहते हैं, वह वास्तव में प्रशुभ नहीं है। चूँकि हमारा ज्ञान अधूर है, इसलिए विश्व की कुछ घटनाओं को हम अशुभ कहते हैं।

इस उपयुक्त अशुभ-संबंधी मत में कई प्रचलित सिद्धान्त दिए हुए हैं। कुछ विचारक इस मत को ईश्वर को रहस्यमय जानकर बताते हैं कि ईश्वर के रहस्य को कौन जान सकता है। इसलिए वे ईश्वर को शुभ मानकर सभी घटनाओं को शुभ मानते हैं। इस मत पर विचार करने से स्पष्ट हो जायगा कि यह मत, आस्था पर आधारित है और इसलिए इसे संज्ञानात्मक नहीं स्वीकार किया जा सकता है।

फिर कुछ भारतीय ईश्वरवादी कहते हैं कि मानव अज्ञानवश नहीं जानता है कि जो अशुभ दीखता है, वह केवल आभास-मात्र है। वस्तुतः, न विश्व का, न व्यावहारिक जगत् का और न नैतिक अशुभ की ही अन्तिम रूप में कोई वास्तविकता है।

भारतीय दर्शन प्रगाढ़ है और भारतीय अज्ञानवाद की आलोचना उतना आसान नहीं है। किन्तु अनुभववादी दृष्टिकोण से कहा जा सकता है कि मायावाद वैज्ञानिक अनुभववाद से मेल नहीं खाता है। अनुभववाद के अनुसार पारमार्थिक ज्ञान और उसकी रहस्यानुभूति को सत्यता की कसौटी नहीं बनाया जा सकता है। साधारण अनुभव के आधार पर यही कहा जा सकता है कि इसी व्यावहारिक क्षेत्र में हम कुछ घटनाओं को शुभ और अन्य कुछ घटनाओं को अशुभ कहते हैं। मायावादी दृष्टि से वास्तव में शुभ और अशुभ दोनों ही अज्ञान से उत्पन्न होते हैं और पारमार्थिक आनन्द इन दोनों से परे, स्वतंत्र एवं अतीत है। परन्तु भुक्तिदायिनी पारमार्थिक दृष्टि इस साधारण जीवन की साधारण अनुभूति नहीं है। साधारण सार्वजनिक अनुभूति के आधार पर जिस प्रकार हमें अशुभ का ज्ञान होता है, उसी प्रकार हमें शुभ का भी ज्ञान होता है। यदि अशुभ के ज्ञान को मिथ्या सिद्ध कर दिया जाए, तो फिर हमें यह भी मानना पड़ेगा कि मानव शुभ का ज्ञान प्राप्त करने में भी असमर्थ होता है। अतः, यदि अशुभ के ज्ञान को नकार दिया जाए तो शुभ का भी ज्ञान इसी कसौटी के द्वारा असंभव हो जायगा। इसलिये इस अज्ञानवादी दृष्टि से नैतिक

संदेहवाद को अपनाना पड़ेगा। परन्तु जनसाधारण के लिए शुभ-अशुभ दोनों वास्तविक हैं और इसलिए अशुभ को स्वीकार करना पड़ेगा।

इस उपर्युक्त प्रत्याख्यान को भारतीय भाषावाद का खंडन नहीं कहा जाएगा, परन्तु जो कोई शुभ के ज्ञान को सही मानते हैं और अशुभ को अवास्तविक मानते हैं, उन्हीं के मत का खंडन किया गया है। इस सिद्धान्त से मिलना-जुलता सिद्धान्त प्रत्ययवादियों का है, जिनके अनुसार अशुभ वास्तव में शुभ है, यदि हम अशुभ को सम्पूर्णतात्मक दृष्टि से देखें।

(ख) प्रत्ययवादी के अनुसार सम्पूर्ण विश्व सर्वग्राही सामञ्जस्यपूर्ण अवस्थित अनुभूति है और इसलिए कोई भी घटना अशुभ नहीं हो सकती, क्योंकि अशुभ में सामञ्जस्यपूर्णता में आघात पहुँचना है। उदाहरणार्थ, गोबर पैर में लगने से बुरा लगना है, पर खाद्य के रूप में, या लीपने की वस्तु के रूप में गोबर को शुभ माना जाएगा। इसी प्रकार कोई भी घटना क्यो न हो, जैसे, बाढ़ सूखा, भूकम्प इत्यादि सभी विश्व के सम्पूर्णत्व में अशुभ नहीं पाए जाएँगे।

प्रत्ययवादी अशुभ के संबंध में दो आपत्तियाँ उठाई गई हैं। प्रथम यह अशुभ संबंधी सिद्धान्त तत्त्वमीमासात्मक है और परम सत् को भला कौन जान सकता है? अब किसी भी प्रत्ययवादी दार्शनिक को ही विश्व के सम्पूर्णत्व का ज्ञान नहीं हो सकता है, तब इनकी दुहाई देने की आवश्यकता ही कहाँ उठती है? द्वितीय, अशुभ का ज्ञान साधारण अनुभूति के द्वारा सिद्ध-असिद्ध होता है। अतः, असाधारण अप्राप्य सम्पूर्णत्व के आधार पर अशुभ के साधारण ज्ञान को खंडित नहीं किया जा सकता है। अगर मान भी लिया जाए कि समष्टिपूर्ण दृष्टि के हो जाने पर अशुभ हमें अशुभ न होकर शुभ दिखेगा, परन्तु जहाँ तक सर्वसाधारण की अनुभूति का संबंध है, वहाँ आशिक ही दृष्टि रह जाती है और इस आशिक दृष्टि के आधार पर अशुभ शुभ नहीं मालूम देता है। अब यदि अशुभ वास्तव में अशुभ न हो, तोभी शुभ का अशुभ देखना तो मानव के लिए अशुभ ही माना जाएगा। अतः, यदि अशुभ घटनाएँ हो या न हो, तोभी आशिक दृष्टि (अर्थात् अशुभ का ज्ञान) को अशुभ माना ही जाएगा।

इसी प्रकार यदि मान भी लिया जाए कि मानव अज्ञानवश शुभ को अशुभ मानता है, तो यह अज्ञान ही घोर अशुभ माना जाएगा। इसलिए अशुभ की वास्तविकता को नहीं नकारा जा सकता है। परन्तु इस स्थल पर एकेश्वरवादी

अशुभ को भावात्मक नहीं मानते हैं। उनके अनुसार अशुभ वैकल्य पद (पशुंदासक) है, अर्थात् जिसमें किसी अशुभ गुणविशेष का वर्तमान अभाव है, परन्तु जिसके होने की आकांक्षा की जाती है। उदाहरणार्थ, अघा होना वैकल्य है। इस समय किसी व्यक्ति विशेष में देखने की शक्ति का अभाव है, परन्तु साधारणतया व्यक्ति में आँखें पाई जाती हैं। फिर अविध्य में भी आँखों की प्राप्ति की सम्भावना हो सकती है। भारतीय दर्शन में अशुभ की भूल जड़ अज्ञान और अज्ञान वैकल्यात्मक है, क्योंकि अज्ञान का स्वरूप ही है कि ज्ञान के हो जाने पर जिसका विलयन हो जाता है। इसी प्रकार ईश्वरवादी मानते हैं कि पाप, स्वार्थ, लालच इत्यादि ऐसे वैकल्यात्मक अशुभ हैं कि ईश्वर की सत्संगति और उसके अनुपम अनुग्रह के द्वारा दिव्यगति प्राप्त कर लेने के बाद ये नैतिक कुराइयाँ अपने आप विलीन हो जाएँगी। इस अर्थ में अशुभ न भावात्मक है और न इसका अन्तिम अस्तित्व जाना जा सकता है। हम देखेंगे कि प्रमुख अनुभववादी अशुभ के इस वैकल्यात्मक स्वरूप को ध्यान में नहीं रखते हैं, जो उनकी भूल है। तोभी स्वीकार करना पड़ेगा कि अशुभ को अन्तिम रूप से वैकल्यात्मक मानना आस्था का विषय है, न कि सज्ञान का। इसका कारण है कि बाढ़-सूखा, युद्ध-बिनाश, भूकम्प इत्यादि ऐसे अशुभ हैं कि इनके विलयन को साधारणतया कोई नहीं देखेगा। फिर ऐसा शुद्ध व्यक्ति जिसमें नैतिक पतन की संभावना न हो, नहीं दिखाई पड़ता है। वास्तव में धार्मिक संवाक्य आस्थामय ही हुआ करते हैं, पर वे संज्ञानात्मक नहीं कहे जा सकते हैं। परन्तु अधिकांश एकेश्वरवादी धार्मिक संवाक्यों को मज्ञानात्मक मानते हैं। इसलिए यदि अशुभ की वास्तविकता किसी भी प्रकार नहीं नकारी जा सकती है, तो ईश्वर के परम शुभत्व, सर्वशक्तिमत्ता तथा सर्वज्ञता को ध्यान में रखकर इस समस्या का समाधान करना चाहिए।

ईश्वरवादी ने अनेक प्रकार से ईश्वर के शुभत्व और उसकी सर्वशक्तिमत्ता को ध्यान में रखकर अशुभ की समस्या का समाधान करना चाहा है। इन समाधानों में से दो को प्रमुख मानना चाहिए, अर्थात्

१ अशुभ केवल एक साधन मात्र है, जिसके द्वारा मानव की प्रवृत्तियों का संशोधन तथा शिक्षण होता है। इसे करणवाद की संज्ञा दी जाती है।

२. इसी करणवाद का विशेष रूप इच्छा-स्वातन्त्र्यमूलक समाधान है, जिसे ईश्वरवादी अशुभ के समाधान में विशेष स्थान प्रदान करते हैं।

अशुभ की साधनता (करणवाद)

ईश्वरवादी कहते आए हैं कि वास्तव में अशुभ की अपनी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। यह शुभ के विकास तथा उन्नयन में केवल साधन है। यदि आग छूने से फफोले की पीड़ा न होती तो मानव जलकर मरना अच्छा समझता, यदि साँप-बिच्छू का डँक कष्टप्रद न होता तो मानव इनके चंगुल में पड़कर जीवन-संश्रम में सफल होने में असमर्थ हो जाता। यदि बीमारी की पीड़ा न होती, तो मानव स्वास्थ्य की कद्र नहीं करता। अतः, शारीरिक पीड़ा तथा प्राकृतिक दुर्घटनाएँ मानव के विकास और शिक्षण के साधन कहे जा सकते हैं। परन्तु शारीरिक एवं प्राकृतिक कष्टों को केवल व्यापक रूप में लेने से ही उनकी साधनता सिद्ध हो सकती है। यदि सभी स्थलों पर घटनाविशेषों की व्याख्या करने में हम करणवाद को अपनाएँगे तो हम असफल हो जाएँगे। हमलोगो ने उद्देश्यमूलक प्रमाण के सदर्थ में देखा है कि व्यापक दृष्टि के अपनाने पर ही सिद्ध होता है कि सामान्य रूप से सभी घटनाओं के पीछे ऐसी सत्ता है जो विश्व का संचालन करती है। इसी प्रकार यदि हम दुःख और कष्ट को व्यापक रूप में ध्यान में रखें तो मानव विकास में इन्हें साधन माना जा सकता है।

समष्टिपूर्ण दृष्टि से देखने में लगता है कि सम्पूर्ण विश्व विकासात्मक और श्रेणिक व्यवस्था है। अतः, किसी एक युग में जो कुछ होता है उसका भूतयाकन भूत और भविष्य को ध्यान में रखकर ही पूरा हो सकता है। इसी प्रकार निम्नतर श्रेणी के जीवों में त्रुटियों का रहना अनिवार्य है। फिर चूँकि सभी श्रेणियों में क्रमिक विकास होता रहता है, इसलिए किसी भी स्तर के जीवों में पूर्णता सम्भव नहीं हो सकती है। अतः, इस क्रमिक विकासात्मक व्यवस्था में शारीरिक और मानसिक कष्ट का होना अनिवार्यतः आधातक रहेगा। यदि विकास जारी रहेगा तो विकास-प्रक्रिया में कष्ट और दुःख उन्नयन-पीड़ा तथा उसके उपफल के रूप में सम्भव होना आवश्यक प्रतीत होता है। कौन बच्चा बिना गिरे चलना सीखता है, बिना पानी की छूट पीये तैरना सीखता है, बिना तुलनाये बोलना सीखता है, इत्यादि? इसी प्रकार बिना कष्ट वहन के कौन शिक्षा प्राप्त कर सकता है, कौन वीर बिना त्याग के गौरव प्राप्त कर सकता है, कौन बिना जीवन के प्रलोभनों को छोड़े सन्त हो सकता है इत्यादि? अतः, कष्ट और दुःख उच्चतर विकास का अनुपम साधन माना जा सकता है। इस रूप में अर्थात् विकास-प्रक्रिया के उपफल तथा साधन के रूप

में दुःख और आपत्तियाँ अनिवार्यतः आकस्मिक रहेंगी। 'अनिवार्यतः आकस्मिकता' से ध्वनित होता है कि ईश्वर चाहता तो नहीं है कि किसी को भी आपत्तियों का सामना करना पड़े, परन्तु स्वयं विश्व आपातिक है और इसका विधान भी उसी प्रकार है। इसलिए दुःख को भी आपातिक ही मानना चाहिए। अन', उच्चतर विकास के लिए दुःख को अनिवार्य तो नहीं, परन्तु आपातिक रूप से आवश्यक मानना चाहिए। इसलिए इस विकासात्मक अनुक्रमिक विश्व-व्यवस्था में ईश्वर को दुःख-विधान को अनिच्छापूर्वक स्वीकार करना पड़ता है। निम्नलिखित रूप से इसे स्पष्ट किया जा सकता है।

मानव जीवन में अधिकांश दुःख प्रकृति-नियमितता से उत्पन्न होता है। आग एकरूप से काम करती है, सूर्य नित्य दिन एकरूप से स्थित रहता है, जीव-जगत् तथा वनस्पति-जगत् के व्यवहार में एकरूपता है। उनके नियमों के उल्लंघन करने से दुःख अधिकांश रीति से उत्पन्न होते हैं। भोजन नियमानु-कूल न करने से अनपच, असावधानी से बाढ़, शारीरिक कार्यवाहियों की अवहेलना से बीमारी, इत्यादि दुःख उत्पन्न होते रहते हैं। परन्तु यदि प्रकृति नियमित रूप से काम न करती तो हम प्रकृति के नियमों को कैसे जानते और बिना प्रकृति-ज्ञान के कैसे प्राकृतिक प्रक्रियाओं पर नियंत्रण करके मानव अपना विकास करता? प्रकृति-नियमितता के आधार पर अपनी अनुभूतियों को व्यवस्थित कर अपनी स्मरण-शक्ति के द्वारा प्रकृति के नियमों को स्थापित कर मानव अपनी बुद्धि का विकास कर पाया है और समाज की व्यवस्था स्थिर करने में समर्थ हो पाया है। पुनः, समाज-व्यवस्था के द्वारा मानव अपना नैतिक विकास कर पाया है। इसलिए दुःख मानव के लिए चुनौती है, जिसके रहने से मानव उससे होड़ लेकर अपनी सुपुप्त शक्तियों का विकास करता है। अतः, दुःख मानव के लिए :

- (क) चेतावनी है, उदाहरणार्थ, आग की जलन;
- (ख) शिक्षण-व्यवस्था (उदा०, प्रकृति-नियमितता);
- (ग) शोधन (उदा०, बीमारी से स्वास्थ्य का आदर)
- (घ) चुनौती (उदा, बाढ़, असाध्य रोग इत्यादि मानसिक खुजलाहट को बनाए रखते हुए मानव की दुस्साध्य कार्य-दिशा में ललकारते रहते हैं)।

अतः, विकासात्मक अनुक्रमिक विश्व-व्यवस्था में दुःख को अनिवार्यतः आकस्मिक स्वीकार करना चाहिए।

करणवाद की आलोचना

मिल, मैकी, मैक्लोस्के इत्यादि विचारको ने अशुभ की साधनता के संबंध में अनेक आलोचनाएँ की हैं। कुछ अलोचनाएँ सर्वथा निराधार हैं। उदाहरणार्थ, मिल का कहना है कि प्रकृति में हिंसा, नृशंसता और अनैतिकता पाई जाती है। इसलिए विश्व में नैतिक विधान नहीं मानना चाहिए। अब ईश्वरवादी यह नहीं कहते हैं कि स्वयं प्रकृति में अच्छे-बुरे की चेतना है और वह नैतिक है। ईश्वरवादी का कहना है कि प्रकृति का ऐसा विधान है कि इसके द्वारा विकस-क्रम में नैतिकता का विकास हो और फिर नैतिकता की सुरक्षा हो। ईश्वरवादी के लिए स्वयं प्रकृति नैतिकता-निरपेक्ष रहनी है और नैतिकता के विकास और सुरक्षा के लिए प्रकृति को केवल आश्रयमान माना जा सकता है। परन्तु सामान्य रूप से मिल की आलोचना उत्प्रेक्षणीय है।

मिल का प्रश्न है : क्या यह सत्य है कि सामान्य रूप से अशुभ के रहने से शुभ का विकास होता है ? जब किसी विधवा का एकलौता पुत्र भरी जवानी में मर जाता है तो इस अकाल मृत्यु से किसका शुभ सम्भव होता है ? यहाँ ईश्वरवादी प्रायः झुक हो जाता है। वह इतना ही भर कह सकता है कि वह पूरी बात नहीं जानता है : वह न तो यह जानता है कि मरणोत्तर जीवन में मृत का क्या होता है और न वह यह जानता है कि मृत व्यक्ति की अन्तरात्मा की क्या गति होती है। वह इनका ही जानता है कि ईश्वर ने विधवा को पुत्र का दान दिया था और जब ईश्वर को भाता है कि वह दान उससे ले लिया जाए, तो ईश्वर के प्रेम को जानते हुए यही कहा जा सकता है - 'ईश्वर ने ही दिया और ईश्वर ने ही ले लिया : उसका नाम धन्य हो'। परन्तु ईश्वरवादी के इस प्रत्युत्तर को संज्ञानात्मक नहीं माना जाएगा। यह केवल ईश्वरवादी की आस्था का अभिव्यक्ति मात्र है। यह ठीक है कि लेखक के लिए धार्मिक सवाक्य आस्थामय ही हुआ करते हैं, परन्तु जो ईश्वरवादी धार्मिक सवाक्यों को संज्ञानात्मक मानते हैं, वे आस्था की शरण लेकर अनुभववाद की आपत्तियों का समाधान नहीं कर सकते हैं। ईश्वरवादी के संज्ञानात्मकवाद को ध्यान में रखकर मिल ने अशुभ के करणवाद के सम्बन्ध में कई आपत्तियाँ उठाई हैं।

मिल का कहना है कि यदि मान भी लिया जाए कि शारीरिक एवं मानसिक कष्टों के रहने पर मानव में बुद्धि, ज्ञान, नैतिकता तथा सम्पत्ता का अनुक्रमिक विकास भी हुआ है तो यह भी बात अस्वीकार नहीं की जा सकती है कि बाढ़,

बीमारी, मृत्यु, हिंसा, इत्यादि दोष हैं। तब ये दोष बिश्व में क्यों हुए ? ये अशोभन घटनाएँ ईश्वर के शुभ-विधान में क्यों स्थान पाती हैं ? फिर यदि कुछ स्थलों पर बुराईयों से अच्छाई को चुनौती मिलकर शुभ का विकास हुआ है तो अनेक स्थितियों में देखा गया है कि अच्छाई से बुराई भी उत्पन्न होती है (उदा० सीधे के मुँह पर कुत्ता मूते) और फिर बुराई से अन्य बुराईयाँ भी उत्पन्न होती है (न कि सर्वदा अच्छाई होती है)। बहुधा देखा गया है कि शारीरिक दुर्बलता और बीमारी के कारण व्यक्ति को रोग पकड़ता रहता है जिसके कारण बेकारी आ जाती है और बेकारी से क्या-क्या सामाजिक अवगुण नहीं उत्पन्न होता है ? पुनः, क्या यह सत्य है कि बुरे को बुरा होता है और भले को भला ?

जो तोहि काटा बुनै, ताहि बो तू फूल ।

ताहि फूल को फूल है, बाको है बिधूल ॥

क्या यह सत्य है कि जो जैसा करना है, वैसा ही वह पाता है ? प्रायः देखा जाता है कि अपराधी और पापी दीर्घायु होते और उनकी मतानें फूलती फलती और बढ़ती रहती है और धार्मिक व्यक्ति को दुःख झेलना पड़ता है। इसी वास्तविकता को देखकर कान्त ने कहा है कि सुख कर्तव्यपरायणता के साथ नहीं पाया जाता है। तो न्यायी ईश्वर का विधान कैसे सत्य और न्यायपूर्ण माना जाए ? पलू भी मिल की इस आपत्ति का समर्थन करते हैं^१। मिल का कहना है कि अशुभ से किसी भी उद्देश्य की पूर्ति नहीं देखी जाती है। वास्तव में, मिल के अनुसार, सुख-दुःख अवेषुन और आकस्मिक रूप से प्राप्त होते हैं। नहीं तो, क्या कोई इस बात को निर्धारित कर सकता है कि कितने दुःख के परिमाण से कितना शुभ प्राप्त किया जा सकता है ?

अशुभ के करणत्व की कमी इस बात में है कि इस मत के अनुसार अशुभ शुभप्राप्ति का आवश्यक साधन माना जाता है। इस दृष्टि से, मैकलॉस्के के अनुसार जितना अधिक शुभ हमें प्राप्त करना हो, हमें उसी अनुपात से अशुभ को भी उत्पन्न करना चाहिए^२ फिर यदि बिना साधन की सहायता लिए हुए ईश्वर शुभ को नहीं उत्पन्न कर सकता है तो मैकी^३ का कहना है कि ईश्वर साधन से सीमित होकर शिल्पकार हो जाता है, न कि अपरिमित सृष्टिकर्ता।

१. पृ० पलू, न्यू एसेज पृ० १४७

२. हेच० जे० मैकलॉस्के, गॉड ऐंड इबिल पृ० ७२, ७४, ११।

३. जे० एल० मैकी, माइंड १८११—पृ० २०१।

मैकी और मैक्लॉस्के, दोनों अशुभ को आध्यात्मिक मानते हैं जो भ्रान्तिपूर्ण मत है, क्योंकि ईश्वरवादी के अनुसार अशुभ कैबलगात्मक कहा जा सकता है। फिर यदि कोई मूल्य ऐसा हो जिसे युक्तिपूर्णतया बिना साधन के नहीं प्राप्त किया जा सकता है तो ईश्वरवादी इस स्थिति में ईश्वर को सीमित नहीं मानेगा, क्योंकि ईश्वरवादी के लिए ईश्वर उन्हीं बातों को कर सकता है जो भगतिपूर्ण कही जाएंगी। परन्तु इन दोनों आपत्तियों का बल करणवाद के उस विशिष्ट रूप में दिखाई देता है जिसे इच्छा-स्वातन्त्र्यमूलक करणवाद कहा जा सकता है। इस मत के अनुसार बिना नैतिक अशुभ को अपने विधान में स्थान दिये हुए ईश्वर मानव को सत्संकल्पी जीव नहीं बना सकता है और मानव को सत्संकल्पी जीव बनाना ही इस विश्व का धर्म लक्ष्य है। इस इच्छा-स्वातन्त्र्य-मूलक करणवाद में अशुभ को विशेषतया अनैतिक अशुभ माना जाता है। इसके अनुसार प्राकृतिक एवं शारीरिक दुःख को स्थान इसलिए दिया जाता है कि अन्त में इनका प्रभाव मानव की नैतिकता बरतने में कठिनाई आ जाती है। बगलादेशवासियों पर इस समय* अनेक शारीरिक कष्ट आ रहे हैं, किन्तु अन्त में इन कष्टों को इसलिए अशुभ समझा जाता है कि इनके रहने से बगलादेशवासियों में हिंसा भाव, प्रतियोगिता भावना, सम्प्रतिस्पर्धी प्रवृत्तियों के उत्पन्न हो जाने की सम्भावना है। अतः, अन्त में देखा जाए तो सभी प्रकार के अशुभ को (बुराई को) इसलिए बुरा माना जाता है कि इनसे अनैतिकता उत्पन्न होती है। अतः, अनैतिकता ही वास्तव में अन्तिम रूप में जीवन का अशुभ है और इस बात को इच्छा-स्वातन्त्र्यमूलक करणवाद में बलपूर्वक रूप से स्पष्ट किया जाता है।

अशुभ का इच्छा-स्वातन्त्र्यमूलक विवेचन

ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर ने इस सृष्टि की ऐसी रचना की है कि अन्त में पीढ़ियों के संघर्ष के बाद सत्संकल्पी जीवों का उदय और विकास हो। अब सत्संकल्पी सच्चे रूप में भी हो सकते हैं और मिथ्या रूप में भी। मिथ्या सत्संकल्पी जीव वे हैं, जिन्हें आद्यन्त ऐसा नियंत्रित किया जाए कि वे सभी स्थितियों में सही विकल्प को अपनाएँ और बुरे अथवा अनुचित विकल्पों का त्याग करें। ऐसे सत्संकल्पी ऊपर से देखने में इच्छापरक जीव दिखेंगे, परन्तु वे अनुबंधित जीवों के समान यन्त्रबद्ध रहेंगे। सच्चा सत्संकल्पी जीव वह है, जिसने

निरन्तर उचित विकल्पों के चुनने के आधार पर अपने चरित्र का ऐसा निर्माण किया है कि अन्तिम स्थिति में अनेकों प्रलोभनमय विकल्पों को ठुकरा कर प्रत्येक स्थिति में उचित विकल्प को ही अपनाता है। मिथ्या और सच्चे सत्संकल्पी जीव में अन्तर यह है कि मिथ्या सत्संकल्पी जीव में वस्तुतः स्वतंत्र इच्छा नहीं रहती है और सत्संकल्पी जीव में इच्छा-स्वातंत्र्य पाया जाता है। यद्यपि यह अनिवार्य नहीं है कि प्रत्येक सत्संकल्पी जीव अपने इच्छा-स्वातंत्र्य का दुरुपयोग करके उसका सही उपयोग करना सीखे। परन्तु अनिवार्यन' बिना दुरुपयोग के कोई भी प्रारम्भ से एकरूप सत्संकल्पी बना हुआ नहीं पाया गया है। सत्संकल्पी जीव होना सच्चरित्रबल के आधार पर ही संभव हो सकता है और चरित्र अनेकों धक्कों तथा विफलताओं पर विजय प्राप्त करके बनता है और सच्चरित्रता-प्राप्ति के बाद भी अनवरत, निरन्तर प्रयास के बाद ही इसकी सुरक्षा की जा सकती है। अतः, सत्संकल्पी जीव का होना बिरले ही संभव होता है और जीवन की सभी प्राप्तियों की तुलना में इसे श्रेष्ठ माना जाता है। इसलिए सत्संकल्पी जीव के बनने में अनिवार्यतः इच्छा-स्वातंत्र्य का दुरुपयोग अपरिहार्य होता है। ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर नहीं चाहता है कि व्यक्ति अपने इच्छा-स्वातंत्र्य का दुरुपयोग करे और अनैतिकता को उत्पन्न करे। परन्तु जहाँ पूरी छूट है, पूरी स्वतंत्रता है, वहाँ इसके सदुपयोग की भी पूरी आशा है। अतः, ईश्वर अनिच्छापूर्वक इच्छा-स्वातंत्र्य के दुरुपयोग को स्वीकार कर लेता है। ईश्वर यह जानता है कि अनेक मानव अपनी स्वतंत्रता का अनेको स्थल पर दुरुपयोग करेंगे, परन्तु कुछ ऐसे भी सत्संकल्पी जीव होंगे जो अपनी इच्छा को ईश्वर की इच्छा से मिला देंगे और सभी प्रलोभनों एवं परीक्षाओं में विजयी होकर वे ईश्वर की सहभागिता तथा महापवित्र जीवन के सम्भागी होंगे। विश्व की चरम उद्देश्यपूर्ति के लिए कोई भी त्याग और आहुति दी जा सकती है। अतः, अनैतिकता, अनाचार, कृतघ्नता, स्वार्थलोलुपता इत्यादि अशुभ के फल-स्वरूप ही सत्संकल्पी उनसे होड़ लेकर और जीवन की चुनौती समझकर अन्तिम विजय प्राप्त करते हैं। इसलिए ईश्वर सत्संकल्पी जीवों की प्राप्ति के लिए अपरिहार्य नैतिक अशुभ को स्वीकार कर लेता है। ईश्वरवादी का यह भी विश्वास है कि अन्त में धर्म की (नैतिकता की) ही विजय होगी और अधर्म, अनैतिकता इत्यादि अज्ञान के समान अनायास ही उसी प्रकार विलीन हो जाएँगे जिस प्रकार किरणों के फूटने के साथ अंधकार का विलयन हो जाता है।

ईश्वरवादी के लिए नैतिक अशुभ केवल कैवल्यात्मक है और शुभ के उदय के साथ इसका अपने आप विलयन हो जाता है ।

ईश्वरवाद के अनुभववादी आलोचक मैकी, फलू इत्यादि का कहना है कि इच्छा-स्वातंत्र्य का सम्पूर्ण नियंत्रण सम्भव है और ईश्वरवादी के अनुसार स्वतंत्रता का स्वरूप ही ऐसा है कि इसका पूर्ण नियंत्रण आत्मविरोधी माना जाएगा । फिर मैकी और फलू ने शुभ के विकास के लिए अशुभ की साधनता की आलोचना भी की है । इनका कहना है कि यदि शुभ के विकास के लिए अशुभ का रहना आवश्यक है तो जितना उच्चतर श्रेणी का शुभ होगा, उतना ही निम्नतर श्रेणी के अशुभ की आवश्यकता पड़ जाएगी । उदाहरणार्थ, जबतक कृपणता न हो तबतक क्षमा-प्रदान करने का शुभ नहीं होगा, और जबतक क्रूरता, द्वेष न हो तबतक कठना, निस्वार्थता इत्यादि के शुभ का उदय नहीं होगा । इस बात को निम्नलिखित आरेखीय रीति से स्पष्ट किया जा सकता है :

प्रथम श्रेणी शुभ

- १ स्वास्थ्य का आनन्द

द्वितीय श्रेणी शुभ

- २ सहानुभूति, परोपकार,
चिकित्सको की कार्यक्षमता,
इत्यादि जो बीमारी के प्रति
शुभ उत्पन्न होते हैं ।

तृतीय श्रेणी शुभ

- ३ अधिक परोपकार, अनिकरुणा,
सौहार्द्रता, इत्यादि ।

प्रथम श्रेणी अशुभ

१. शारीरिक व्याधि एवं कष्ट

द्वितीय श्रेणी अशुभ

- २ कृतघ्नता, क्रूरता,
निर्दयता, इत्यादि ।

अनः, फलू और मैकी का कहना है कि इस नीति-विधानक्रम में अशुभ अनिवार्य है और यदि अशुभ अनिवार्य है तो इस विधान में दो दोष चले आते हैं (क) अशुभ उतना ही बली हो जाता है जितना शुभ, (ख) अशुभ शुभ का विपरीत है । अतः, यदि अशुभ को शुभ के लिए अनिवार्य माना जाए—तो अन्त में इसे आत्मविरोधी सिद्धान्त माना जाएगा । यह ठीक है कि फलू-मैकी

की आलोचना सही नहीं है। अशुभ को शुभ के लिए अनिवार्य नहीं, वरन् अपरिहार्य कहा गया है, अर्थात् शुभ विकास में प्रायः अशुभ साथ-साथ पाया जाता है। परन्तु तार्किक रूप में अशुभ को शुभ के लिए अनिवार्य नहीं माना जाएगा। ईश्वरवादी के लिए ईश्वर में बिना किसी कालिमा के शुद्ध रूप से शुभत्व पाया जाता है। अतः, शुभ के लिए अशुभ अनिवार्य नहीं है। परन्तु विषय की विकासात्मक अनुक्रमिक व्यवस्था में नैतिक अशुभ आपातक रीति से अपरिहार्य भाल्म देता है। अब मैकी-प्लू का मत अशुभ के संदर्भ में सही नहीं भाल्म देता है, परन्तु इच्छा-स्वतंत्रता के विश्लेषण पर आधारित उनकी आपत्ति उल्लेखनीय है। ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर मानव को इच्छा-स्वातन्त्र्य के साथ कभी ऐसा उत्पन्न नहीं कर सकता है कि प्रत्येक मानव प्रत्येक स्थिति में केवल उचित विकल्प को अपनाएँ और कभी भी अनीति नहीं करें। अनुभववादी के अनुसार स्वतंत्र मानव की ऐसी सृष्टि की जा सकती है कि वह कभी भी बुरा कार्य न करे और यदि ईश्वर ऐसे मानव की सृष्टि नहीं करता है तो या तो वह शुभ नहीं, या सर्वशक्तिमान नहीं। अनुभववादी की यह आपत्ति इच्छा-स्वातन्त्र्य पर आधारित है। अतः, इच्छा-स्वातन्त्र्य की अनुभववादी व्याख्या प्रस्तुत की जाएगी।

इच्छा-स्वातन्त्र्य का विश्लेषण

स्वतंत्र इच्छा का नियंत्रण ईश्वर तर्कसंगत रूप से कर सकता है या नहीं, यह इच्छा-स्वातन्त्र्य के विश्लेषण पर निर्भर करता है। ईश्वरवादी का विश्लेषण अनुभववादीय विश्लेषण से भिन्न है। इसलिए ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर स्वतंत्र प्रक्रिया का नियंत्रण नहीं कर सकता है, और अनुभववादी अपने विश्लेषण के अनुसार समझते हैं कि स्वतंत्र प्रक्रिया का नियंत्रण हो सकता है। स्वतंत्र प्रक्रिया का अनुभववादी विश्लेषण निम्नलिखित रूप से किया गया है -

१. किसी भी स्वतंत्र प्रक्रिया के लिए आवश्यक है कि कम-से-कम दो या दो से अधिक विकल्पों का रहना चाहिए। यदि किसी स्थिति में विकल्प ही नहीं हों, तो वहाँ इच्छा-स्वातन्त्र्य की सम्भावना ही नहीं रहेगी।

२. किसी प्रक्रिया को 'स्वतंत्र' संज्ञा देने के लिए आन्तरिक तथा बाह्य बलावकाश का अभाव होना चाहिए। 'आन्तरिक बलावकाश' से अर्थ होता है मानसिक वृत्त्यात्मक बाध्यता एवं विवशता, उदाहरणार्थ, क्रोध के आवेश में आकर किसी

प्रक्रिया को सम्पादित करने में आन्तरिक दबाव कहा जाएगा। इसी प्रकार मनोव्याधियों में दमित प्रक्रियाओं से प्रभावित होकर काम करने में आन्तरिक दबाव कहा जाता है। इसी प्रकार सम्मोहन में पड़कर संसृष्टित काम करने में आन्तरिक दबाव देला जाता है। बाह्य दबाव वह है, जिसमें व्यक्ति को, विशेषकर उसके शरीर पर नियंत्रण करके उसे किसी काम को करने से असमर्थ कर दिया जाता है; उदाहरणार्थ, यदि बेड़ी डालकर या जेल में रखकर व्यक्ति को काम करने से रोका जाता है तो इसे बाह्य दबाव की सजा दी जाती है।

३. किन्तु इन दो शक्तों के साथ अनुभववादी स्वतंत्र प्रक्रिया के तीसरे लक्षण पर बहुत बल देते हैं। अनुभववादी के अनुसार कोई भी प्रक्रिया बिना कारणिक निर्धारको के सम्भव नहीं होती है और सिद्धातः इन कारको का नियंत्रण एवं पूर्वकथन हो सकता है। उदाहरणार्थ, जब राम सीता को अपनी पत्नी बनाना चाहता है तो उसके इस निर्णय में अनेक कारक अवश्य ही छिपे होंगे—राम की दबी और दमित प्रवृत्तियाँ, राम की आर्थिक अवस्था तथा उसका सामाजिक स्थान, इत्यादि। जो व्यक्ति राम में जितना ही नजदीक होगा, वे उतनी ही आसानी से सही-सही बता सकेंगे कि वास्तव में राम सीता से विवाह करेगा या नहीं। मित्रों की तुलना में सिद्धान्तः यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि मनोवैज्ञानिक राम की मानसिक स्थिति का और भी अधिक परिशुद्ध प्राप्ति कर सकता है, क्योंकि मनोवैज्ञानिक को राम की मानसिक अवस्था को निर्धारित करनेवाले कारको का ज्ञान होता है। इसी अनुपात से अनुमान किया जा सकता है कि सर्वज्ञ ईश्वर राम के और अन्य सभी व्यक्तियों की स्वतंत्र प्रक्रियाओं का प्राप्तिज्ञ रखता है और यदि वह सर्वशक्तिमान ईश्वर चाहे तो मानव के सभी कारको का ऐसा नियंत्रण करे कि प्रत्येक व्यक्ति प्रत्येक स्थिति में केवल अच्छे ही काम को करे और बुरे काम को कभी भी नहीं करे*।

अतः, पलू तथा मैकी आदि अनुभववादियों का कहना है कि स्वतंत्र प्रक्रिया कारणिक कारको से पूर्णतया नियंत्रित रह सकती है और नियंत्रित तथा स्वतंत्र दोनों बातें बिना किसी आत्मविरोध के एकसाथ हो सकती हैं। इसलिए यदि ईश्वर सभी व्यक्तियों का ऐसा विधान नहीं करता है कि उनकी इच्छात्मक स्वतंत्र प्रक्रियाएँ सभी स्थितियों में प्रत्येक अवसर पर शुभ को ही अपनाएँ तो ईश्वर या तो सर्वशक्तिमान नहीं है, या वह शुभ नहीं है। पलू का कहना है कि

यदि वास्तव में ईश्वर मानव की इच्छात्मक स्वतंत्र प्रक्रियाओं का नियंत्रण नहीं कर सकता है तो ईश्वर सर्वशक्तिमान नहीं है। परन्तु, पलू का कहना है कि ईश्वरवादी मानते हैं कि ईश्वर सर्वशक्तिमान है और उसने मानव की सृष्टि की है। परन्तु ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता तथा उसके सृष्टिकर्तृत्व से यही ध्वनित होता है कि कोई भी मानव-प्रक्रिया ईश्वर के नियंत्रण से बाहर नहीं हो सकती है। इसलिए मानव-प्रक्रिया स्वतंत्र रहकर केवल पूर्णतया नियंत्रित ही नहीं होती, परन्तु वास्तव में मानव की सभी प्रक्रियाएँ पूर्वनियमिति से आवद्ध रहती हैं और इसलिए मानव के अनैतिक कार्य भी ईश्वर ही के द्वारा निर्धारित होते हैं। अतः, ईश्वर मानव के सभी अशुभ कार्यों के लिए उत्तरदायी है यदि हम इच्छा-स्वातंत्र्य के साथ ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व को मानते हैं। इसलिए यदि ईश्वर चाहता तो वह ऐसा विधान कर सकता है कि मानव सभी स्थलों पर सदा केवल अच्छा ही काम करें*।

ईश्वरवादी का कहना है कि इच्छास्वातंत्र्य की अनुभववादी व्याख्या सही नहीं है। ईश्वरवादी के अनुसार स्वतंत्र प्रक्रिया को नियंत्रित मानना आत्म-विरोधी कथन है। अनुभववादी विश्लेषण के अनुसार जिस व्यक्ति ने जो भी काम किया है वह उस काम के अतिरिक्त कोई अन्य काम कर ही नहीं सकता था। यदि व्यक्ति की शिक्षा-दीक्षा, वशानुक्रम, व्यक्तित्व-घटन, शारीरिक रचना इत्यादि सभी कारकों को ध्यान में रखा जाए तो किसी निश्चित स्थिति में प्रत्येक व्यक्ति वही करेगा जो उसने वास्तव में किया है। परन्तु यदि ऐसी बात होती तो क्या व्यक्ति के काम को अच्छा-बुरा कहा जा सकता है? हम चोरी को इसलिए बुरा कहते हैं कि चोर के मामले विकल्प था कि वह चोरी न करके ईमानदार रहना। इसी प्रकार वीर पुरुष की हम इसलिए प्रशंसा करते हैं कि वह कायर भी हो सकता था। परन्तु कायरता के विकल्प को न अपनाकर वह वीर बना रहता है। अतः, स्वतंत्र प्रक्रिया वही है, जिसमें एक से अधिक विकल्पों में से किसी भी विकल्प को अपनाने की संभावना प्रतिक्रिया बनी रहती है। इसलिए न तो स्वतंत्र प्रक्रिया को ऐसा नियंत्रित किया जा सकता है कि व्यक्ति प्रत्येक स्थिति में केवल अच्छे ही काम को अपनावे और न स्वतंत्र प्रक्रिया का पूर्वज्ञान ही हो सकता है। इसलिए ईश्वर मानव को कभी भी ऐसा नहीं सृष्ट कर सकता है कि वह प्रत्येक स्थिति में सदा अच्छाई को अपनाए और बुराई का परित्याग करे। मानव को पूर्ण स्वतंत्रता है कि वह किसी परिस्थितिविशेष में

किसी विकल्प को अपनाए और किसी विकल्प को नहीं अपनाए। इसलिए उन सभी अनैतिक कार्यों के लिए मानव स्वयं उत्तरदायी होता है जिसे वह इच्छा-स्वातंत्र्य के दुरुपयोग से उत्पन्न करता है, ईश्वर उन कार्यों के लिए उत्तरदायी नहीं है।

इच्छा-स्वातंत्र्य की ईश्वरवादी व्याख्या

इच्छा-स्वातंत्र्य के संबंध में ईश्वरवादी तीनों बातों को रखना चाहते हैं।

१. इच्छा-स्वातंत्र्य का अर्थ ही है कि इसमें अनियंत्रित प्रक्रिया उत्पन्न हो।

२. इच्छा-स्वातंत्र्य प्रक्रिया को अधाधुन प्रक्रिया नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि किसी विकल्प को चुनने और अपनाने में व्यक्ति अवश्य स्वतंत्र रहता है, पर उस विकल्प के चुनाव में व्यक्ति अपने चरित्र और पूर्व कारणिक कारकों की मदद लेता है। अतः, स्वतंत्र प्रक्रिया सिद्धान्तपूर्ण होती है, न कि अधाधुन। इस स्वतंत्र प्रक्रिया को नियंत्रित न कहकर इसे आत्मनियंत्रित प्रक्रिया कहना चाहिए।

३. यह ठीक है कि मानव के इच्छा-स्वातंत्र्य से ईश्वर अपने-आप का अपनी इच्छा से सीमित कर लेता है, पर मानव ईश्वर की अपरिमितता में कोई भेद नहीं ला सकता है। दूसरे शब्दों में, स्वतंत्र मानव की स्वतंत्रता से ईश्वर की विवश-योजना में कोई अन्तर नहीं पड़ सकता है।

बर्सा और शामुएल अलेक्जेंडर दोनों सर्जनात्मक विकासवादी हैं। इनके अनुसार सर्जनात्मकता का अर्थ ही है कि कोई भी दो घटनाएँ पूर्ववत् नहीं हो सकती हैं। विकास के क्रम में नवीन घटनाएँ घटती रहती हैं और नवीनता में अर्थ है उन्मज्जन, अर्थात् ऐसी घटनाएँ, जो पूर्व कारकों के आधार पर नहीं प्राक्कथित हो सकती हैं। अब ईश्वरवादी का कहना है कि स्वतंत्र प्रक्रिया भी नवीन प्रक्रिया है और इसलिए इस इच्छात्मक प्रक्रिया को पूर्वकथित नहीं किया जा सकता है। यह ठीक है कि स्वतंत्र प्रक्रिया के संबंध में भी लोग अटकल लगाते हैं और बहुत अवसरों पर यह अटकल सही हो जाता है। उदाहरणार्थ, बहुत लोग पहले से जानते हैं कि राम सीता का वरण करेगा या नहीं; अगले चुनाव में इन्दिरावादी समाजवादी पार्टी जीतेगी या नहीं। अब यदि स्वतंत्र इच्छात्मक प्रक्रिया का पूर्वज्ञान संभव नहीं है तो इन सब उपर्युक्त स्थितियों में पूर्वकथन कैसे संभव हो जाते हैं ?

यहाँ ईश्वरवादी का कहना है कि इच्छा-स्वातंत्र्य का सार है विकल्पों में से किसी एक का चुनाव-निर्णय । यह चुनाव स्वतंत्र कहा जाता है और इस अंश के स्वतंत्र रहने पर ही सम्पूर्ण इच्छात्मक प्रक्रिया को स्वतंत्र कहा जाता है । परन्तु इच्छात्मक प्रक्रियाओं में कारक अवश्य होते हैं, जिनके आधार पर स्वतंत्र चुनाव होता है । उदाहरणार्थ, मोहन के सामने दो पक्ष हैं : वह एम० ए० में उत्तीर्ण होकर या तो व्याख्याता हो जाए या वह किसी शोधकार्य में लग जाए । वह दोनों पक्षों में किस पक्ष को कैसे अपनाएगा ? उधेडबुन की प्रक्रिया में वह इस विषय से सबब रखनेवाले सभी कारकों को अपने ध्यान में रखेगा और तब वह अपने जीवन के आदर्श को रखकर इन दोनों पक्षों में से किसी एक को अपनायेगा । अन्त में वह देखता है कि उसके घर की आर्थिक स्थिति अच्छी नहीं है, परिवार के अन्य बच्चों को भी आने पड़ना है, नौकरी की स्थिति भी अच्छी नहीं है । अतः, वह निर्णय करता है कि वह व्याख्याता के पद को भाग्येन एतत् भवति समझकर ग्रहण कर ले । चूँकि अनुभववादी केवल पूर्व घटनाओं और कारकों पर ही ध्यान देते हैं, इसलिए वे समझते हैं कि इच्छात्मक प्रक्रियाएँ भी पूर्व कारकों से पूर्णतया निर्धारित होने के कारण नियंत्रित कही जाएँगी । वे भूल जाते हैं कि विकल्पों में से किसी एक पक्ष का अपनाने का कार्य स्वतंत्र होता है और इच्छात्मक प्रक्रिया के उधेडबुन में अन्तिम निर्णय किसी सिद्धान्त के आधार पर होता है, न कि पूर्व कारकों के आधार पर । मोहन की समस्या एकदम उसके लिए नयी थी । उसने अपने लोगों से तथा अन्य अभिभावकों से सलाह अवश्य ली होगी । परन्तु निर्णय मोहन को अपने आदर्श के आधार पर करना होता है । इस चुनाव में चूँकि आदर्श की मदद ली जाती है, इसलिए इच्छात्मक प्रक्रिया को प्रज्ञात्मक (रैशनल) कहा जाता है, न कि कारणिक । अतः, ईश्वरवादी के अनुसार, कारकों के रहते हुए भी इच्छात्मक प्रक्रिया को नियंत्रित नहीं कहा जा सकता है । हमलोगों ने पहले ही देखा है कि स्वतंत्र प्रक्रिया वही है जिसमें जो कुछ भी अपनाया जाता है, वहाँ उसमें किसी अन्य पक्ष के अपनाने की संभावना बनी रहती है । उदाहरणार्थ, राम ने वास्तव में समय आने पर सीता से विवाह किया । परन्तु इस स्वतंत्र चुनाव के संबंध में बराबर कहा जा सकता है कि राम सीता को छोड़कर लक्ष्मी या विमला से भी विवाह कर सकता था । अतः, चूँकि ईश्वरवादी के अनुसार स्वतंत्र प्रक्रिया कभी भी पूर्णतया नहीं नियंत्रित हो सकती है, इसलिए ईश्वर स्वतंत्र मानव की इस प्रकार नहीं सृष्ट कर सकता है कि वह

प्रत्येक स्थिति में सभी अवसरों पर केवल सही पक्ष को अपनाए। इच्छा-स्वातंत्र्य का स्वरूप ही ऐसा है कि इसके दुरुपयोग को संभावना बनी रहती है। इसलिए स्वतंत्र मानव के द्वारा अनैतिक कार्य के लिये स्वयं मानव ही उत्तरदायी है, ईश्वर नहीं।

अब यदि ईश्वर को भी इसका ज्ञान न हो कि स्वतंत्र मानव किस प्रकार से अपनी स्वतंत्रता का उपयोग करेगा तो क्या मानव को इच्छा-स्वतंत्र्य देकर ईश्वर ने अपने को सीमित नहीं कर लिया है? ईश्वरवादी मानते हैं कि ईश्वर ने अपने से ही सर्जनात्मक प्रेमोन्माद से प्रभावित होकर मानव को स्वतंत्र रखकर आत्मसीमितपन को अपनाया है। परन्तु मानव ईश्वर की विश्वयोजना को बिगाड़ नहीं सकता है। इसके दो कारण हैं: एक तो मानव शक्तियाँ अनि सीमित हैं और दूसरे ईश्वर मानव के तीनों कालों को एक साथ ही अपने एक क्षण में रखकर मानव की सभी प्रक्रियाओं की देखरेख कर सकता है। मानव शक्ति इसलिये सीमित समझी जाती है कि उसकी स्वतंत्रता पचा तक ही सीमित है। यदि हम गाय को पचा में बाँध दे तो गाय पचा की रस्सी तक स्वच्छन्द विचरण कर सकती है, पर उसके बाहर नहीं। इसी प्रकार मानव की स्वतंत्रता का भी पचा है जिसके बाहर वह नहीं जा सकता है। अतः, मानव का इच्छा-स्वातंत्र्य इतना सीमित है कि वह ईश्वर की विश्वयोजना को नहीं बिगाड़ सकता है।

फिर हमलोगों ने देखा है (*) कि रॉयस तथा सोल्ले के अनुसार मानव के भूत, भविष्य और वर्तमान तीनों काल ईश्वर के एक क्षण के वितान में एक साथ ही पाए जाते हैं। अतः, ईश्वर प्रत्येक व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन का लेखा अपने एक ही विद्यमान क्षण में करके उसके सम्पूर्ण कार्यों की देखरेख कर सकता है। अतः ईश्वरवादी के लिए मानव के इच्छा-स्वातंत्र्य से ईश्वर बहुत दूर तक सीमित नहीं हो सकता है।

अशुभ-संबंधी कथनों की संज्ञानात्मकता : हमलोगों ने ईश्वर के अस्तित्व तथा ईश्वर के गुण के संबंध में किए गए कथनों की जाँच की है और इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि ईश्वर-संबंधी कथन संज्ञानात्मक नहीं कहे जा सकते हैं। यही बात अशुभ के संबंध में भी लागू होती है। अशुभ की समस्या के संबंध में तीन कुंजी-पद देखने में आते हैं, अशुभ, सर्वशक्तिमत्ता

* पहले, अध्याय ४—पृ० १७०, पूर्वज्ञान और इच्छा-स्वातंत्र्य।

तथा इच्छा-स्वातंत्र्य; और तीनों में से किसी भी पद को संज्ञानात्मक मानकर स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। अशुभ को ईश्वरवादी वैकल्प (पर्याप्तक) पद मानते हैं और अनुभववादी इसे शुभ के समान नावात्मक पद मानते हैं। अब इन दो विरोधी अर्थों में से किस अर्थ को प्रामाणिक माना जाए ? मेरी समझ में इसका कोई निपटारा नहीं हो सकता है। फिर सर्वशक्तिमत्ता के संबंध में भी इसी प्रकार का परस्पर-विरोधी मतभेद देखने में आता है। अनुभववादी के अनुसार सर्वशक्तिमत्ता से अभिप्राय होता है कि ईश्वर सब कुछ कर सकता है, चाहे वह तर्कसंगत हो या न हो। पलू और मैकी का कहना है कि सर्वशक्तिमत्ता आत्मविरोधी पद है। मान लिया जाए कि मानव स्वतंत्र जीव है। यदि ईश्वर स्वतंत्र जीव को पूर्णतया नियंत्रित नहीं कर सकता है, तो वह सर्वशक्तिमान नहीं हुआ। इसी प्रकार मान लिया जाए कि व्यक्ति नियतिवाद से अकड़ा हुआ है। अब यदि ईश्वर पूर्णतया नियतता से नियंत्रित जीव को स्वतंत्र नहीं कर सकता है तो वह सर्वशक्तिमान नहीं हो सकता है। अब मानव या तो स्वतंत्र जीव है या नियंत्रित। दोनों ही अवस्था में ईश्वर सर्वशक्तिमान नहीं हो सकता है, क्योंकि या तो वह स्वतंत्र जीव को नियंत्रित नहीं कर सकता है या वह नियंत्रित जीव को स्वतंत्र नहीं बना सकता है। ईश्वरवादी के लिए सर्वशक्तिमत्ता से अभिप्राय है कि ईश्वर वही कर सकता है जो ईश्वर के अन्य गुणों से तथा तार्किक नियमों से मेल जाए। ईश्वर आत्मविरोधी कार्य सम्पन्न नहीं कर सकता है। वह स्वतंत्र जीव को पूर्णतया नियंत्रित नहीं कर सकता है, क्योंकि इन दोनों में परस्पर विरोध है। अब सर्वशक्तिमत्ता के इन दो अर्थों में कौन-सा अर्थ स्वीकार किया जाए ? ये दो अपनी-अपनी परम्पराएँ हैं और किसी भी परम्परागत अर्थ का ठुकराना ठीक नहीं है। जो बात अशुभ तथा सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में कही गई है, वही बात इच्छा-स्वातंत्र्य के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। अनुभववादी के अनुसार इच्छा-स्वातंत्र्य पूर्ण नियंत्रण के साथ संभव हो सकता है। परन्तु ईश्वरवादी के अनुसार यह आत्मविरोधी बात है कि स्वतंत्र प्रक्रिया को पूर्णतया नियंत्रित माना जाए। ईश्वरवादी के अनुसार प्रत्येक स्वतंत्र प्रक्रिया में किसी एक विकल्प का स्वतंत्र चुनाव होता है और यह स्वतंत्र चुनाव स्वतंत्र अहं अथवा प्रत्येक मानव की स्वतंत्र आत्मा के द्वारा सम्पादित होता है। टी० एच० ग्रीन (प्रसिद्ध प्रत्ययवादी), मेकडूगल, ब्लेस, वीड इत्यादि मनो-वैज्ञानिक भी इच्छा-स्वातंत्र्य का वही विश्लेषण करते हैं और अन्तिम रूप में इसी विश्लेषण के समान मूर का भी मत है। अतः, इच्छा-स्वातंत्र्य के विश्लेषण

के सम्बन्ध में ईश्वरवादी का मत अधिक मान्य मालूम होता है और अनुभववादी का विश्लेषण केवल प्रस्तावमूलक मालूम होता है ।

परन्तु न तो अनुभववादी और न ईश्वरवादी की व्याख्या को सही समझा जाएगा । इसका कारण है कि धार्मिक कथन वैज्ञानिक कथन के समान संज्ञानात्मक नहीं होते हैं । ईश्वरवादी के लिए ईश्वर मूल सत्ता है, पर क्या यह वास्तविक सत्ता है ? ईश्वरवादी भ्रमपूर्ण रूप से ईश्वर को टेबुल-कुर्सी के समान वास्तविक समझते हैं । जब उन्हें बताया जाता है कि यदि ईश्वर वास्तविक हो तो वह आपातक होगा, अनिवार्य नहीं; सीमित होगा, अपरिमित नहीं; कालगत होगा, सर्वकालीन नहीं इत्यादि; तब इस आपत्ति के उठाए जाने पर ईश्वरवादी पैतरा बदलने लगते हैं और साधारण शब्दों के सरल अर्थ को अनेक प्रतिबन्धों से जोड़कर उन शब्दों को विचित्र अर्थों में काम में लाने लगते हैं । उदाहरणार्थ, ईश्वरवादी ईश्वर को अगाध प्रेम मानते हैं और मानव को ईश्वर की संतान समझते हैं । अब ईश्वर की अपेक्षा मानव प्रेम छिछला तथा स्वार्थपूर्ण होता है । परन्तु स्वार्थी पिता भी अपने पुत्र का कष्ट सहन नहीं कर सकता है । परन्तु यदि ईश्वर का अगाध प्रेम हो तो वह सर्वशक्तिमान होने के कारण बाढ़, सूखा, बगलादेश की महामारी इत्यादि को क्यों नहीं दूर करता है ? यहाँ ईश्वरवादी ईश्वर के अगाध प्रेम में अनेक विशेषणों से तथा दुरुह विचारों के द्वारा कतर ब्योत करने लगते हैं । परिणामतः अन्त में यह बात कही जाती है कि ईश्वर का प्रेम समझ से बाहर है । तो क्यों नहीं इसी बात को पहले ही मान लिया जाए ? क्यों रहस्यपूर्ण ईश्वर को वास्तविक सत्ता माना जाए ?

वास्तव में परम पदार्थ अथवा पारमार्थिक सत्ता वैज्ञानिक ज्ञान का विषय नहीं है । धर्म-भाषा में ईश्वर को परम तत्त्व का प्रतीक कहा जाएगा । राम-रहीम, ईसा, कृष्ण इत्यादि सभी प्रतीक हैं । चूँकि मनोवैज्ञानिक स्तर पर प्रतीक उसी प्रकार भक्त को यथार्थ दिखता है, जिस प्रकार अन्य वस्तुएँ, इसलिए भक्त ईश्वर सम्बन्धी प्रतीकात्मक कथन को वर्णनात्मक कथन मानकर उसे संज्ञानात्मक समझता है । भाषा-विश्लेषण तथा अनुभव-परिशोधन के साथ इस बात का भान होता जा रहा है कि ईश्वर प्रतीक है और प्रतीक की सत्यता भक्त की गति से सिद्ध की जाती है । जिस देवता से भक्त की अन्तिम गति होती है वही उस भक्त का भगवान् होता है । ईश्वर न भीतर है और न बाहर; वह शक्ति है जो मूक को बाबाल और पंगु को गिरिवर-नह्न पर चढ़ने में सशक्त

बनाती है। ऐसी स्थिति में यदि डाकू बाल्मीकि में इतना परिवर्तन हो कि वह भक्त हो जाए और कामुक तुलसीदास अगाध ईश्वर की प्रेम-गंगा में पुनीत हो जाए तो ऐसे भक्त राम के संबंध में यह अवश्य ही कहेंगे कि जो उनके ऐसे पापियों का निस्तार कर सकता है, वह सब कुछ कर सकता है। अतः, राम सर्वशक्तिमान है। फिर, जो उनके पापों को दूर कर सकता है, वह अति शुभ है। किन्तु क्या उन भक्तों के जीवन के लिए पाप अन्तिम रूप से अशुभ कहा जा सकता है? अब वह राम, जो पापियों का उद्धार करता है, क्या स्वयं अशुभ की रचना कर सकता है? नहीं। भक्त बराबर कहेगा कि मानव स्वयं अपने पाप का उत्तरदायी है और इसे स्पष्ट करने के लिए इच्छा-स्वातंत्र्य की स्थापना करता है।

अतः, अशुभ, सर्वशक्तिमत्ता तथा इच्छा-स्वातंत्र्य के कुंजी-पद आस्थामय भाषा से उत्पन्न हुए हैं और उन्हें हम उद्बोधात्मक कह सकते हैं। इसलिए इनकी व्याख्या भी प्रतीक, उद्बोधन, आस्था, अन्तर्ग्रसन, आत्मबंधन इत्यादि के द्वारा की जानी चाहिए। इनका उल्लेख बाद में धर्मज्ञान के प्रकरण में किया जाएगा। यहाँ इतना ही भर दिखाया गया है कि अशुभ-संबंधी कथन सज्जानात्मक नहीं है और इस प्रसंग में अनुभववादी तथा ईश्वरवादी दोनों प्रायः भूल करते आ रहे हैं। अब इस समकालीन युग में कुछ ईश्वरवादी ऐसे हैं जो मरणोत्तर अनुभव के आधार पर ईश्वर-सम्बन्धी कथनों को संज्ञानात्मक मानते हैं। सायद जॉन हिक तथा आई० एम० क्रोम्बी द्वारा मरणोत्तर अनुभव के आधार पर ईश्वर-संबन्धी कथनों को संज्ञानात्मक नहीं माना जा सकता है। परन्तु जबतक मरणोत्तर अनुभव का अर्थ नहीं स्पष्ट किया जाए तबतक जॉन हिक तथा क्रोम्बी के मतों की सही आलोचना नहीं की जा सकती है। इसलिए अब ईश्वरवादी के अमरत्व की समस्या पर विचार किया जाएगा।

प्रश्न

१. अशुभ के स्वरूप का विवेचन कीजिए। क्या अशुभ को अन्तिम रूप से सत्य माना जा सकता है?

२. अशुभ-सम्बन्धी करणवाद की समीक्षा कीजिए।

३. क्या इच्छा-स्वातंत्र्य के आधार पर अशुभ की व्याख्या की जा सकती है?

४. यदि ईश्वर सर्वशक्तिमान है तो वह क्यों नहीं ऐसे स्वतंत्र मानव की रचना करता है जो प्रत्येक अवसर पर केवल शुद्ध शुभ को ही अपनाया करें ?

५. क्या अशुभ का उत्तरदायित्व मानव पर है या ईश्वर पर भी ? समीक्षापूर्ण उत्तर दीजिए ।

६. क्या अशुभ के रहने से ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध होता है ?

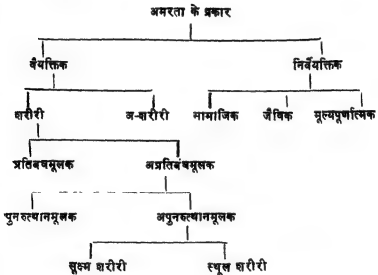
७. क्या अशुभ की समस्या को वैज्ञानिक समस्या माना जा सकता है ? विमर्शपूर्वक उत्तर दीजिए ।

अमरता की समस्या

अध्याय—६

अमरता की समस्या

अमरता के विभिन्न अर्थ : पाश्चात्य ईश्वरवाद में अमरता का प्रश्न विशेष से रूप से उठता है। परन्तु अमरता का अर्थ निश्चित रूप से निरूपित नहीं रहने पर विचार में गड़बड़ी हो सकती है। इसलिए अमरता के अर्थ को सुनिश्चित करने के लिये निम्नलिखित तालिका प्रस्तुत की जा सकती है।



इस तालिका से वर्णित अमरता के विभिन्न अर्थ को अतिसंक्षेप में स्पष्ट करना अभीष्ट है। अधिकांश ईश्वरवादी मानते हैं कि मानव अपने पूर्ण व्यक्तित्व के साथ उत्तरजीवित रहेगा। इनमें से कुछ विचारक समझते हैं कि प्रत्येक मानव में शरीर और आत्मा का योग रहता है। मृत्यु के अवसर पर शरीर पंचतत्व में मिल जाता है, परन्तु उसकी आत्मा ही अमर रहती है। यह विचार सांख्य और गीता में बड़े सुन्दर रूप से बताया गया है। गीता के अनुसार मानव की आत्मा नित्य है और यह न जन्म लेती है और न मरता है।

न जायते भ्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

(अध्याय २:२०)

शरीर के नाश होने पर आत्मा का नाश नहीं होता है । आत्मा केवल एक शरीर को छोड़कर दूसरे जन्म में दूसरे शरीर को ग्रहण करती है ।

वासासि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवानि देही ॥

(अध्याय २ २२)

प्लेटो के दर्शन में भी आत्मा को अमर कहा गया है, न कि शरीर को । परन्तु अधिकांश ईश्वरवादी अशरीरी आत्मा को उत्तरजीविता को महत्वपूर्ण नहीं मानते हैं । सर्वप्रथम, बिना देह के शुद्ध आत्मा का अनुभव मानव को साधरणतया नहीं होता है । अतः, शुद्ध आत्मा के अस्तित्व को ऊँची कल्पना तथा तत्त्वमीमासात्मक सत्ता माना जाता है । फिर दुःख-सुख शरीर द्वारा अनुभूत होता है और यदि भाव के आश्रय शरीर को छोड़ दिया जाए तो मानव की व्यक्तित्वपूर्णता में इतनी कमी चली आती है कि शायद मानव की उत्तरजीविता का कोई अर्थ ही नहीं रहे । व्यक्तित्वपूर्णता का तात्पर्य ही है मनोदैहिक एकत्व-भाव । अतः, बिना देह के व्यक्तित्वपूर्ण उत्तरजीवन का अर्थ स्पष्ट नहीं हो पाता है । पुनः, शरीर और आत्मा के द्वैतवाद की व्याख्या इतनी जटिल है कि जनसाधारण के लिए इसे धार्मिक आस्था का विषय मानना कठिन है । इसलिए अधिकांश ईश्वरवादी उत्तरजीवन को शरीरी मानते हैं । पर क्या सभी व्यक्तियों को उत्तरजीवन लाभ होगा ?

यहाँ पहले समझा जाता था कि सभी व्यक्तियों को शरीरी उत्तरजीवन लाभ होगा । जो सुकर्म करेंगे,—ईश्वर की आज्ञाओं का पालन करेंगे, उन्हें स्वर्ग-सुख प्राप्त होगा और जो ईश्वर की आज्ञाओं का उल्लंघन करेंगे, उन्हें नरक-यातना भोगना पड़ेगा । परन्तु चूंकि ईसाई धर्म में ईश्वर को अगाध प्रेम माना गया है, इसलिए अनेक ईश्वरवादी मानते हैं कि प्रेमी ईश्वर के लिए अपनी संतान को नरक-यातना में डालना असंगत है । अतः, ऐसे ईश्वरवादी मानते हैं कि केवल आज्ञाकारी तथा पुण्यात्मा व्यक्ति ही उत्तरजीवित रहेगा । फिर ईसाई और मुसलमान मानते हैं कि अन्त में न्याय-दिवस भी आएगा जिसमें प्रत्येक व्यक्ति को उनके किये अनुसार जज़ा और सज़ा, आनन्द और दंडभोग

निर्णीत होगा। तो प्रश्न उठता है कि क्या मानव न्याय-दिवस तक किसी-न-किसी रूप में अनुजीवित रहेगा या प्रत्येक व्यक्ति मृत्यु के साथ विनष्ट हो जाएगा और उसे न्याय-दिवस के दिन फिर से जिलाया जाएगा। प्रायः इस्लाम में पुनरुत्थानमूलक उत्तरजीवन की कल्पना की गयी है और शायद सन्त पॉल का भी यही मत था। परन्तु प्लेटो के दर्शन से प्रभावित होकर शोधन-स्थान में वास की भी कल्पना ईसाई ईश्वरवाद में देखने में आती है।

अन्त में कुछ विचारक भारतीय दर्शन की भाँति मानते हैं कि उत्तरजीवन सूक्ष्मशरीरी होता है और कुछ मानते हैं कि इसी नश्वर देह के साथ मानव उत्तरजीवित रहेगा। परन्तु स्वयं सन्त पॉल मानते हैं कि मानव शरीर अन्त में एकदम बदल जाएगा।

वैयक्तिक अमरता के साथ निर्वैयक्तिक अमरता की भी कल्पना की गयी है और इसके भी विभिन्न प्रकार होते हैं। अनेक अनुभववादियों का कहना है कि भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमन कुतः। परन्तु वे मानते हैं कि पुण्यात्मा के नहीं रहने पर भी उनकी कीर्ति रह जाती है। उदाहरणार्थ, शंकर, महात्मा बुद्ध, न्यूटन इत्यादि व्यक्ति अब इस भूतल पर नहीं हैं। परन्तु जबतक सभ्य मानव जीवन रहेगा, समाज में इनकी देनों की चर्चा बनी रहेगी। अतः, व्यक्ति को सामाजिक अमरता प्राप्त हो सकती है। परन्तु इस सामाजिक अमरता से कुछ लोगो को छोड़ अधिकांश व्यक्तियों को कोई आत्मसंतोष नहीं प्राप्त हो सकता है। प्रत्येक व्यक्ति के ही अन्दर अपने व्यक्तित्व का उत्तरजीवन प्रिय मालूम देता है। जब उसकी ही संभावना नहीं स्वीकार की जाएगी तो सामाजिक अमरता उसे उच्छिष्ट-सा मालूम देता है। फिर सामाजिक अमरता करोड़ों में से शायद ही एक-दो को ही प्राप्त हो सकता है और उनमें से भी केवल प्रातिभ व्यक्तियों को ही यथा प्राप्त हो सकता है। असंख्य व्यक्तियों को यह सामाजिक अमरता प्राप्त न होती है और न हो सकती है। तब भला व्यक्ति को इस प्रकार की अमरता से किस प्रकार का संतोष हो सकता है? पुनः, सामाजिक अमरता का मानदण्ड युग के आदर्श पर निर्भर करता है। अतः, इस प्रकार की अमरता भी नित्य नहीं मानी जा सकती है।

शायद सामाजिक अमरता की तुलना में जैविक अमरता जनसाधारण व्यक्तियों में अधिक उत्प्रेरक सिद्ध हो। संभव है कि व्यक्तिपूर्ण उत्तरजीवन संभव न हो, परन्तु प्रत्येक व्यक्ति अपनी संतान में अनुजीवित रहता है। जो काम

व्यक्ति स्वयं नहीं पूरा कर पाता है वह समझता है कि उस अपूर्ण आदर्श की पूर्ति उसकी भावी सतानों के द्वारा हो जाएगी। निस्संदेह पिता अपना कार्यभार अपनी सतान को सौंपकर विश्राम लेता है। तोभी जैविक अमरता से अधिकांश व्यक्तियों को परितोष न हो। संतान माता-पिता के सदृश अवश्य होती है। परन्तु उसमें भी विभिन्नता पाई जाती है। भावी सतान का आदर्श बीती पीढ़ी के लोगों के आदर्श की तुलना में विभिन्न होता है। ऐसी दशा में भावी सतान पूर्व पीढ़ी से भिन्न होती है और सतान के द्वारा माता-पिता का आदर्श अनुजीवित नहीं रहता है। फिर जैविक एवं मनोवैज्ञानिक दृष्टि से सतान की सफलता एवं सुख-लभ स्वयं व्यक्ति को मरणोत्तर जीवन के अभाव में क्या सतोष दे सकता है? अन्त में, निःसतान व्यक्ति को तो जैविक अमरता से किसी भी प्रकार की उत्प्रेरणा नहीं मिल सकती है। तो क्या अमरता की आशा माया-मरीचिका बन कर मानव को कोई भी उत्प्रेरणा नहीं दे सकेगी? शायद इसका आंशिक उत्तर मूल्यपूर्ण अमरता की व्याख्या से प्राप्त हो सकता है।

मूल्यपूर्ण अमरता वर्षों में नहीं, बरन् जीवन में मूल्यप्राप्ति से उत्पन्न होती है। लाखों वर्ष के पुराने बजर पर्वत की तुलना में एक दिवसीय पुष्प को अमर कहा गया है, क्योंकि जब वह अशुभाली की किरणों से चुम्बित होकर खिलखिला उठता है तो इसके मधुर मुस्कान में सौन्दर्य निखर उठता है और सौन्दर्य एक मूल्य है जो मानव जीवन को सतत् आलोकित करता रहता है। अतः, शिवम्, सुन्दरम् तथा सत्यम् के आदर्शों को साकार कर व्यक्ति आदर्श की नित्यता के साथ स्वयं नित्य एवं शाश्वत हो जाता है। शायद अमरता के सौजियो को इस मूल्यपूर्ण अमरता से उत्प्रेरणा प्राप्त हो। परन्तु इसकी व्याख्या ईश्वरवादी की व्यक्तित्वपूर्ण अमरता के बाद ही समझ होगी। अतः, अब व्यक्तित्वपूर्ण अमरता की व्याख्या की जाएगी।

व्यक्तित्वपूर्ण अमरता

व्यक्तित्व से अभिव्यंजित होता है किसी दृष्टि विशेष का मनोवैहिक एकता जिसमें उसकी स्मृति, प्रत्यक्षीकरण, भाव तथा सभी प्रक्रियाओं का व्यवस्थित संगठन जीवन के आद्यन्त बना रहे। इसलिए व्यक्तित्वपूर्ण अमरता वह है जिसमें व्यक्तिविशेष के इस पार्थिव जीवन की अनुभूति, स्मृति, आदर्श इत्यादि का संगठन उत्तरजीवन में भी बना रहे। द्वितीय, ईश्वरवादी आशा रखता है कि इस जीवन की अपेक्षा मरणोत्तर जीवन में उसे अपने जीवन के

आदर्श को परिपूर्ण बनाने का अधिक सुअवसर मिलेगा। अतः, ईश्वरवादी केवल अपने जीवन को अनन्तकालीन ही नहीं समझता है, बल्कि आशा करता है कि उसका मरणोत्तर जीवन क्रमशः श्रेष्ठतर होता जाएगा। वास्तव में देखा जाए तो ईश्वरवादी की अमरता में अनन्त जीवन की अपेक्षा व्यक्तित्व की परिपूर्णता तथा उसकी श्रेष्ठता का भाव ही विशेष मालूम देता है। अन्तिम रूप में अमरता से अभिप्राय है जीवन की उत्तमता एवं उसकी मूल्यपूर्णता। ईश्वरवादी के लिए वही अनन्त जीवन का भागी होता है जो ईश्वर की आज्ञा का पालन करता है और मरणपर्यन्त अपने जीवन को ईश्वर को अर्पित कर देता है। ईसा ने कहा कि जो उसकी बात सुनता और उस पर विश्वास रखता है, वह अनन्त जीवन को प्राप्त करता है (सन्त जॉन ५: २४-२५)। परन्तु युग के बीतने पर ईश्वरवादी विशेषकर व्यक्तित्वपूर्णता पर मूल्याभिता की अपेक्षा अधिक बल देने लगे हैं। पर क्या उत्तरजीवन की भावना में व्यक्तित्वपूर्णता की सुरक्षा हो सकती है ?

किसी भी व्यक्ति का व्यक्तित्व उसकी सामाजिक व्यवस्था पर निर्भर करना है और यदि विद्यमान व्यक्तित्व की सुरक्षा की बात की जाएगी तो इससे ध्वनित होगा कि उस परिस्थिति को भी जारी रखा जाए जिसमें विद्यमान व्यक्तित्व का विकास होता रहता है। उदाहरणार्थ, भौतिक का वैज्ञानिक अपनी शोध को तभी जारी रखेगा जब उसकी प्रयोगशाला बनी रहे और ऐहिक जीवन की उत्प्रेरणाएँ भी उसे प्रभावित करती रहें। पर इस प्रकार की परिस्थिति के जारी रहने का क्या तात्पर्य होगा ? यही न कि इस जीवन की पुनरावृत्ति उस जीवन में भी होती रहे। पर क्या इस जीवन-चक्र की पुनरावृत्ति से मानव को शांति मिलेगी ? भारतीय विचारकों के लिए जन्म-जन्मान्तर का चक्र दुःख का विषय माना गया है, न कि सुख की आशा का। यहाँ शरकर की कुछ पंक्तियाँ उल्लेखनीय हैं :

अंग गलित पलितं मु ङ् दशनविहीनं जातं तुण्डम् ।

बुद्धो याति गृहीत्वा दंढं तदपि न मुञ्चत्याशा पिण्डम् ॥

×

×

×

पुनरपि जननं पुनरपि मरण पुनरपि जननी जठरे क्षयनम् ।

इह संसारे खलु दुस्तारे कृपयापारे पाहि मुरारे ॥

पुनरपि रजनी पुनरपि दिवसः पुनरपि पक्षः पुनरपि मासः ।

पुनरप्ययणं पुनरपि वर्षं तदपि न मुञ्चत्याशामयम् ॥

(अंग गल गया, केश पक गए, दन्तविहीन हो गए बुढ़ापा आ गया, बूढ़ा लाठी टककर चलता है, फिर भी आशा (पुनः जीने की) पिंड नहीं छोड़ती है।

पुनः पुनः जन्म, पुनः पुनः मरण, बारंबार माता के गर्भ में पड़ना । हे मुरारे ! कृपया मुझे इस दुस्तर संसार से पार कर दो, अर्थात् जन्म-जन्मान्तर के संस्कार से छुड़ाकर मोक्ष प्रदान करो । कितनी बार वही रात्रि, वही दिन, वही पक्ष, वही मास, वही अयन और वर्ष आते रहते हैं, तोभी (पुनः जीने की) आशा पिड़ नहीं छोड़ती है और न ईर्ष्या ।) शंकर के अनुसार जीवन-चक्र के चलते रहने से कोई तात्त्विक प्रगति नहीं होती है । परन्तु यदि अनंत जीवन को प्राप्त कर भी इसमें प्रगति, उन्नति, उन्मुखी विकास न हो तो इस प्रकार के जीवन से क्या लाभ हो सकता है ? इस जीवन की समस्याएँ उत्तरजीवन में भी बनी रहेंगी,—वही शोषण, वही अज्ञाति, वही चिन्ता और बेचैनी । वास्तव में ईश्वरवादी उत्तरजीवन में स्वर्ग-सुख की कामना रखता है जिसमें उसे पूर्ण विश्राम और शांति मिलेगी । परन्तु जहाँ विश्राम है और सवर्ष एव संग्राम का अन्त हो जाता है, वहाँ उर्ध्वमुखी विकास भी समाप्त हो जाता है । अतः यदि यही ऐहिक जीवन उत्तरजीवन में भी बना रहता है तो सुख-कामना काफूर हो जाएगी, और, यदि सवर्षहीन विश्राम प्राप्त हो जाता है तो जीवन का विकास भी समाप्त हो जाता है । इसलिए उत्तरजीवन की आशा रखना व्यर्थ है और इस भावना से ईश्वरवादी की आकांक्षा पूरी नहीं हो सकती है । बार-बार ईश्वरवादी व्यक्तित्वपूर्ण उत्तरजीवन की कल्पना करते रहे हैं और फिर बार-बार उन्हें व्यक्तित्वपूर्ण मरणोत्तर जीवन की आशा छोड़ कर उन्हें मूल्याश्रित जीवन की निन्यता की शरण लेनी पड़ती है (*) । पर क्या मूल्याश्रित जीवन में व्यष्टि की सुरक्षा होती है ? इस संबंध में प्रिगिल-पैटिसन और बोमकेट के परस्परविरोधी मत हैं जिनका यहाँ उल्लेख करना अभीष्ट मालूम देता है ।

व्यष्टि का वैशेषणिक तथा संज्ञात्मक सिद्धान्त

अध्याय ४ में मूल्याश्रित निन्यता की बात कही गई है । यहाँ भी उसी बात को व्यष्टि के संबंध में दहराया जाएगा । प्रिगिल पैटिसन और बोमकेट दोनों प्रसिद्ध प्रत्ययवादी हैं और दोनों की युक्तियाँ लगभग एक समान हैं । तो

* ७१० पृष्ठ ० मैकीनोन, न्यू एसेस की पृष्ठ संख्या २६५ पर एक ओर व्यक्तित्वपूर्ण मरणोत्तर जीवन की ओर आसामरी नेत्रों से देखते हैं और फिर कहते हैं कि बाइबिल में व्यक्तित्वपूर्ण जीवन की अपेक्षा पुनरुत्थान की बात कही गई है, और व्यष्टिपूर्ण संरक्षा के स्थान पर मायी सत्ता के जीवन की चर्चा कही गई है । इसी प्रकार बर्बोक्सी, फिलासकी और रिलिगन के पृष्ठ १२७ पर व्यष्टि की संरक्षा की बात कहते हैं और फिर पृष्ठ १४६ पर लिखते हैं कि कान्तिव बिन्दु के पहुँचने पर उच्चतर मूल्यों की प्राप्ति के लिए आत्मा-हुति करनी पड़ती है ।

भी दोनों के निष्कर्ष परस्परविरोधी हैं। दोनों प्रत्ययवादी मानते हैं कि इस विश्व का चरम उद्देश्य है कि मूल्य स्थापित हो और प्रत्येक व्यक्ति परम्परागत मानवजाति की मूल्यराशि से लाभान्वित होकर वह स्वयं मूल्य-स्रष्टा बने। इस निष्कर्ष को इन दोनों ने निम्नलिखित रीति से स्पष्ट किया है।

परम सत्ता निरपेक्ष सत्ता है जिसमें असंख्य और अपरिमित संभावनाएँ अन्तर्निहित हैं और जो कालक्रम में क्रमशः व्यवस्थित रूप में साकार होती रहती हैं। प्रारंभ में क्या था, कहना कठिन है। परन्तु कालक्रम में समय की, अनुकूलता के साथ निर्जीव भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति हुई और धीरे-धीरे सूर्य-मण्डल के यह पृथ्वी में वायुमण्डल, जल इत्यादि का विकास हुआ। तब किसी कालविशेष में निर्जीव पदार्थ में से जीवाणु की उत्पत्ति हुई। कब, कैसे और क्यों जीवाणु की उत्पत्ति हुई, अतीत के गर्भ में अभी भी निहित है। परन्तु एक बात निश्चित है। जीवाणुओं की संख्यावृद्धि होने लगी और इस वृद्धि के माध्यम से विविधता भी बढ़ने लगी। कालगति में विविधता के साथ संख्यावृद्धि के कारण अनेक उपजातियों का विकास हुआ। यहाँ एक बात उल्लेखनीय है। यह ठीक है कि जीव और निर्जीव प्रकृति में विरोध देखा जाना है। निर्जीव पदार्थ अपने आप गुणित नहीं होते हैं, परन्तु जीव प्रजनन द्वारा गुणित होते रहते हैं। फिर निर्जीव पदार्थ, उदाहरणार्थ घड़ी, बिगड़ जाने पर अपने आप ठीक नहीं हो जाती है। परन्तु जीव में बहुत दूर तक अपने में उत्पन्न विकार को सुधारने की शक्ति होती है। हमारे शरीर के अनेक भाग-बोट अपने आप अच्छे हो जाते हैं। इसी प्रकार छिपकिली की दुम कट जाने पर फिर से उत्पन्न हो जाती है। पुनः, जीव में स्वतः प्रवर्तिता पायी जाती है। उदाहरणार्थ, कुत्ता या चिड़िया बिना किसी बाह्य उत्तेजना के अपनी प्रक्रियाओं को अपने से प्रवर्तित करते दिखाई देते हैं। परन्तु यदि निर्जीव पदार्थ में बाह्य उत्तेजन न हो तो उसमें कोई गति नहीं उत्पन्न होती है। जब तक घड़ी में बाँधी न दी जाए तब तक घड़ी अपने आप नहीं चलेगी।

परन्तु जीव और निर्जीव प्रकृति के बीच उपर्युक्त भेद के बावजूद भी मानना पड़ेगा कि इन दोनों के बीच पारस्परिक सहयोग भी धनियष्ट रूप में देखा जाता है। जब निर्जीव भौतिक-रसायन तत्त्वों के योग का परिपाक हुआ तभी इसी परिपाक से जीव की उत्पत्ति हुई। फिर जब जीव किसी प्रकार उन्मज्जित हुए तो निर्जीव रसायन, प्रकाश, ताप इत्यादि के ही सहारे जीव की प्राणशक्ति बनी रहती है। अतः, निर्जीव पदार्थ जीव को संवहन करता रहता है। इसलिए

निर्जीव पदार्थ और जीवों के बीच गहरा सहयोग है और कहा जा सकता है कि- निर्जीव प्रकृति ने ही समय के पूरा हो जाने पर जीव की उत्पत्ति की और अभी तक उसे बनाए हुए है।

जीवों के उन्मुखी विकास में फिर एक नयी शक्ति, अर्थात् चेतना का उन्मज्जन हुआ। कब और कैसे और किस जीव में सर्वप्रथम चेतना का विकास हुआ, यह भी अतीत के गर्भ में अटकल का विषय बना हुआ है। पर यह निर्विवाद है कि कुछ जीव में चेतना है और इन्हीं चेतनमय जीवों के बीच विकास-धारा में आत्मचेतन जीव, अर्थात् मानव का इस वसुन्धरा पर आगमन हुआ। मानव चेतना के प्रादुर्भाव के साथ दो बातें स्पष्ट होती दीखती हैं। सर्वप्रथम, मानव की मानसिक खुजलाहट के कारण विज्ञान का प्रादुर्भाव हुआ और विज्ञान के द्वारा जीव और निर्जीव जगत् की छिपी हुई गुन्थियाँ दिनोदिन सुलझती जाती हैं। मानव चेतना के द्वारा प्रकृति में अन्तर्निहित गम्भीर विचार स्पष्ट होते जाते हैं। अतः, प्रकृति भी विचार है, ही सुषुप्तावस्था में है और मानव चेतना में प्रकृत होकर प्रकृति वाचाल हो उठी है। इसलिए प्रकृति और चेतन मानव में पारस्परिक सहयोग है और दोनों ही एक ही परम सत्ता के क्रमशः सूक्ष्म और वाचाल प्रत्यय-व्यवस्थाएँ हैं।

मानव चेतना के प्रादुर्भाव से दूसरी बात यह हुई की आदर्शों एवं मूल्यों का उद्विकाम हुआ है। आदिकाल में आदिम जातियाँ आपस में झगड़ती रहती थी और उनके हाथ खून से लथपथ रह जाते थे। पर धीरे-धीरे सभ्यता का विकास हुआ, आदर्शों का उदय हुआ और वे जातियाँ ही जिनमें आदर्शों का समावेश हुआ, जीवन-संग्राम में विजयी होकर अन्य सभी जातियों का नेतृत्व करती आयी हैं। जिन जातियों में जितना ही अधिक त्याग, आदर्शों के प्रति आत्म-निवेदन रहा है वे ही जातियाँ सभ्यता के उत्तुंग शिखर पर रही हैं। अब भी जिन जातियों में संगठन, अनुशासन, विज्ञान तकनीकी, शिल्पविज्ञान इत्यादि का समावेश होता है, वे ही वसुन्धरा पर आधिपत्य जमाएँ बैठी हैं। इसमें क्या निष्कर्ष निकलता है ?

मानव इस विश्व की कुंजी है। उसके जीवन में जैविक विकास की सभी मुख्य अवस्थाएँ पुनरावृत्ति होती हैं। इसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति के मानसिक उद्विकाम में प्रारंभिक अवस्थाएँ संरक्षित होकर पुनरावृत्ति होती हैं। अतः, मानव में विश्व का सुषुप्त इतिहास संरक्षित बना हुआ है और उसकी कहानी अतीत को अपने

में संरक्षित किए हुए हैं। परन्तु इतिहास के साथ मानव जीवन के उत्पीड़न में, उसकी महान आकांक्षाओं में, उसके द्वारा मूल्यों के साकारिकरण में परम सत्ता में अन्तर्निहित अर्थों का आभास भी मिलता है। आदर्शों के प्रतिपालन-मात्र से तथा जातियों की ऐतिहासिक सफलता से सिद्ध होता है कि मानव के आदर्श कपोल-कल्पनाएँ ही नहीं हैं, बल्कि परम सत्ता में गभित मूल्यों के उद्घाटन भी हैं। अतः, मूल्य ही परम सत् है। इसलिए स्पष्ट हो जाता है कि विश्व मूल्य-केन्द्रित है और मूल्यों का उत्पादन इसका परम लक्ष्य है।

इतनी दूर तक प्रिगिल पैटिसन और बोसकेट में कोई अन्तर नहीं आता है। पर प्रश्न उठता है- यदि मूल्यों का उत्पादन इस विश्व का चरम लक्ष्य है तो मूल्यों का साकारिकरण केवल व्यष्टियों के ही द्वारा संभव होता है। क्या बिना देहधारी न्यूटन के विज्ञान संभव हो सकता था, क्या बिना शरीरी गीतम बुद्ध के बोधि-कथा प्रस्तुत की जा सकती थी, क्या बिना हाइ-मांस के देहधारी ईसा के क्रूश पर अपने प्राणों की आहुति दिए हुए ईश्वरीय प्रेम का उद्घाटन हो सकता था? अब यदि व्यक्ति इतना प्रमुख स्थान रखता है तो क्या मूल्यों के आकाश में एकबार प्रज्वलित होकर, सम्पत्ता को आलोकित कर व्यक्ति मर्बदा के लिए विनष्ट हो जाएगा? यहाँ बोसकेट व्यक्ति को अन्तिम रूप से अमर नहीं मानते हैं और बोसकेट के मत को वैशेषणिक कहते हैं। इसके विपरीत प्रिगिल पैटिसन के मत को द्रव्यमूलक अथवा सज्ञात्मक कहते हैं जिसके अनुसार मूल्यों का स्रष्टा व्यष्टि अवश्य ही नित्य रूप से संरक्षित माना जाएगा।

प्रिगिल पैटिसन का कहना है कि यदि मानव के उद्विकास पर दृष्टिपात किया जाए तो स्पष्ट होता है कि इस उद्विकास में असंख्य युग लगे हैं। फिर मानव का उद्विकास अनेको विफल प्रयत्नों के फलस्वरूप, बड़े कष्ट तथा श्रम के परिणाम के रूप में हुआ है। पुनः, मूल्य-स्रष्टा जीव भी अनेको संतो और वीरों की आहुति के फलस्वरूप ही संभव हो पाए हैं। अब यदि न्यूटन-डार्विन, मूसा-ईसा, शंकर-बुद्ध, सिकन्दर-नेपोलियन इत्यादि लाखों वर्षों के अनवरत प्रयोगों के फलस्वरूप उत्पन्न हों, तो क्या विश्व उन्हें विनष्ट होने देगा? क्या मूल्य-स्रष्टाओं की उत्पत्ति ही विश्व का चरम उद्देश्य नहीं है? यदि ये महान विचारक, वैज्ञानिक, समाज-सुधारक, सूरवीर नायक, नेता और प्रणेता सदा के लिए विलुप्त हों तो प्रिगिल पैटिसन का कहना है कि संपूर्ण विश्व-प्रक्रिया बाल-श्रीड़ा की तरह निरुद्देश्य और अर्थहीन होगी। इस विश्व का न कोई उद्देश्य होगा और न अर्थ। संपूर्ण विश्व उसी प्रकार का बच्चों का खेल होगा जिस प्रकार

बच्चे बड़े परिश्रम से बालू का घर बनाते, उसमें सड़कों, पुल इत्यादि बनाते हैं और जब उनकी इमारत सड़ी हो जाती है तो फिर इस इमारत को लातों से ठुकरा कर धराशायी कर देते हैं। इसी प्रकार यदि वास्तव में मूल्य-स्रष्टा का अन्तिम संरक्षण नहीं होता है तो इससे स्पष्ट होता है कि विश्व जिन हाथों से बड़े परिश्रम के साथ इनका निर्माण करता है, वही विश्व फिर इन्हें अपने हाथों से विनष्ट करता है। बिना किसी उद्देश्य के बनाना और बिगाड़ना यही इस विश्व का विधान हो जाता है। अतः, प्रिगिल पैटिसन का कहना है कि विश्व के सर्वांगपूर्ण इतिहास पर दृष्टिपात करने से सिद्ध हो जाता है कि विश्व-प्रक्रिया नियोजित, व्यवस्थित तथा अनुक्रमिक है और फिर इसमें सभी मूल्यों की सुरक्षा होती है। अतः, इस विश्व को उद्देश्यपूर्ण और तर्कसंगत समझना चाहिए। इसलिए इस उद्देश्यपूर्ण विश्व में मूल्य-स्रष्टा कभी भी विलुप्त नहीं हो सकते हैं। वे अमर द्रव्य के रूप में विश्व की शाश्वत निधि बन जाते हैं। चूँकि प्रत्येक मूल्य-स्रष्टा व्यष्टि को प्रिगिल पैटिसन शाश्वत मानते हैं, इसलिए इनके मत को अज्ञानमय या द्रव्यमूलक पुकारा जाता है।

बोसकैट मानते हैं कि विश्व का चरम उद्देश्य है कि मूल्य-स्रष्टाओं का उन्मज्जन हो। परन्तु बोसकैट के अनुसार मूल्य-सृष्टि के लिए आवश्यक है कि व्यष्टि का विलयन हो ताकि उसके द्वारा स्थिर किए गए मूल्यों की संवृद्धि और उनका उत्तरोत्तर विकास हो। बोसकैट का कहना है कि देहधारी व्यक्तियों के ही द्वारा मूल्यों को साकार किया जा सकता है। परन्तु प्रत्येक व्यक्ति अपनी जाति, संस्कार, शिक्षा-दीक्षा, सामाजिक व्यवस्था तथा युग-धर्म से सीमित होता है। जो भी मूल्य उसके द्वारा साकार किया जाता है, वह सीमित होता है और फिर उसका कुछ अंश युग और रूढ़ियों से ढका हुआ होता है। उदाहरणार्थ, न्यूटन ने विज्ञान की प्रगति में अनुपम देन दी है। परन्तु यदि उनके पूर्व विज्ञान में प्रगति न होती, विशेषतया गैलेलियो का अनुसंधान न होता तो शायद न्यूटन गुरुत्वाकर्षण के प्रनियम को स्थापित नहीं कर पाते। इसी प्रकार यदि न्यूटन की देन नहीं होती तो आइन्स्टाईन भी अपने सापेक्षता-नियम को नहीं स्थापित कर पाते। साथ-ही-साथ प्रत्येक वैज्ञानिक अपने युग की वैज्ञानिक परिस्थिति में काम करता है और उसके अन्तर्गत ही वह अपनी देन दे सकता है। भारत में रहकर भारतीय वैज्ञानिक अवसर के अभाव में, शासन के सकीर्ण चक्कर में पड़ कर अपनी खोजों में उतना अधिक सफल नहीं हो पाते हैं जितना वे विदेशों की प्रयोगशाला में रहकर सफल दीखते हैं।

परन्तु यदि यह बात सत्य हो कि प्रत्येक वैज्ञानिक, साहित्यकार, चित्रकार, दार्शनिक इत्यादि अपनी संपूर्ण परिस्थिति से नियंत्रित होते हैं तो इससे यही श्लक्ष्णता है कि कोई भी मूल्य केवल सापेक्षतया साकार होता है। कोई भी वास्तविक मूल्य ऐसा नहीं है जिसके संबंध में यह नहीं कहा जा सकता है कि अमुक मूल्य में अब कोई संशुद्धि नहीं हो सकती है। न्यूटन की देन अनुपम थी, परन्तु विज्ञान-प्रगति के साथ गुरुत्वाकर्षण की परिपूर्णता आइन्स्टाईन की सापेक्षता में समाप्त हुई है। इसी प्रकार कारणिक और अनिर्धार्यता नियमों को एक साथ मिलाकर अभी तक किसी सामान्य नियम की स्थापना नहीं हुई है। संभव है कि न्यूटन तथा आइन्स्टाईन से भी बढ़कर एक तीसरा वैज्ञानिक निकल आए जो इनकी खोजों का सम्मिलित करता हुआ अधिक व्यापकनियम की स्थापना करे। अतः, किसी भी व्यक्ति की खोज तथा उसके द्वारा मूल्यों के माकारीकरण को निरपेक्ष नहीं माना जा सकता है। इसलिए बोसंकेत का कहना है कि व्यष्टि नहीं, वरन् व्यष्टि में उत्पन्न मूल्य ही सरक्षित रहेंगे। यहाँ बोसंकेत के निरपेक्ष प्रत्ययवाद के आधार पर व्यष्टि के संबंध में उनके मन की निम्नलिखित रूप से स्पष्ट किया जा सकता है।

बोसंकेत के अनुसार परम सत्ता अपार सभावनाओं का आगार है जिसे वह प्रकृति, जीव तथा मानव के द्वारा क्रमशः वास्तविक करता रहता है। सभावनाओं के वास्तविकीकरण में प्रत्येक व्यक्ति बोध कराते हैं कि निरपेक्ष सत्ता का क्या स्वरूप है। साधु-सन्त, वैज्ञानिक-साहित्यिक, खेलाडी-मद्यारी, इत्यादि सभी एक-एक करके परिचय कराते हैं कि निरपेक्ष सत्ता में निहित सभावनाएँ उनके जीवन के द्वारा किस प्रकार वास्तविक हो रही हैं। जितने भी मूल्य हैं वे सभी निरपेक्ष सत्ता में सभावनाओं के रूप में अन्तर्निहित रहते हैं और वे क्रमशः व्यक्तिविशेषों के ही द्वारा साकार किए जा सकते हैं। अतः, सामान्यतः व्यक्तिविशेष केवल साधनमात्र है जिनके द्वारा मूल्यों का वास्तविकीकरण होता है और मूल्यपूर्ण वे व्यक्ति हैं जिनके द्वारा निरपेक्ष सत्ता के स्वरूप पर प्रकाश पड़ता है। मूल्यपूर्ण व्यक्ति निरपेक्ष सत्ता के आभास है, परन्तु आभास से निरपेक्ष सत्ता का स्वरूप और उसका गुण आशिक रूप से ही सही स्पष्ट होता है। परन्तु जो निरपेक्ष सत्ता का स्वरूप आभासित करे उसे निरपेक्ष सत्ता का विशेषण ही कहा जा सकता है, क्योंकि विशेषण की परिभाषा है कि वह पदार्थ को प्रकाशित करे। 'उदाहरणार्थ, 'राम लम्बा है।' इसमें इसका विशेषण राम का विशेषण है और 'लम्बा' बोध कराता है कि राम का क्या शील-डोल है। जिस प्रकार किसी भी

उद्देश्य-विधेय के कथन में विधेय उद्देश्य के गुण का बोध कराता है, उसी प्रकार बोसंकेत के निरपेक्ष प्रत्ययवाच के अनुसार, सभी व्यष्टि इसी निरपेक्ष सत्ता के विधेय-मात्र हैं। प्रत्येक वस्तु की यथार्थता अन्त में निरपेक्ष सत्ता के द्वारा निरूपित की जाती है और निरपेक्ष सत्ता को सर्वसमावेशी माना जाता है। अतः, किसी भी वस्तु की सत्ता अन्त में अन्य सभी मृत्युताओं के मेल से निर्धारित होती है। चूँकि सभी सत्यताएँ सभी घटनाएँ, सभी मूल्य निरपेक्ष सत्ता में समा-विष्ट हैं और कुछ भी इस सर्वसमावेशी सत्ता से परे और बाहर नहीं हो सकता है, इसलिए अन्त में किसी भी व्यष्टि की सत्ता इसी निरपेक्ष सत्ता से निर्धारित समझी जाएगी। इसलिए कहा जा सकता है, 'निरपेक्ष सत्ता वह है जिसमें न्यूनतम उत्पन्न होता है, 'निरपेक्ष सत्ता वह है जिसमें कान्त उत्पन्न होता है,' निरपेक्ष सत्ता वह है जिसमें महात्मा गांधी उत्पन्न होते हैं,' इत्यादि। इस प्रकार से प्रत्येक व्यक्ति परम सत्ता के विशेषण-मात्र हैं जो निरपेक्ष सत्ता में अन्तर्निहित संभावनाओं को अपने जीवन में साकार करते हैं।

अतः, प्रत्येक विचारक, साहित्यिक, वैज्ञानिक, चित्रकार, देशसुधारक, नेता एवं प्रगल्भा इस विश्व के रंगमंच पर आकर अभिनय करके मूल्यों को साकार करते हैं। परन्तु जब उनके अभिनय की फिर आवश्यकता नहीं होती तो उन्हें रंगमंच को छोड़ देना पड़ता है ताकि अन्य अभिनेता-अभिनेत्री इस रंगमंच पर अपना पाट अंदा कर सकें। प्रत्येक व्यक्ति तभी तक वास्तविक रहता है जब तक वह इस विश्व के रंगमंच पर अपना पाट अंदा करता है। रंगमंच से हट जाने पर व्यष्टि के रूप में उसका विलयन हो जाता है, परन्तु उसकी कीर्ति रह जाती है। उसके जीवन की अमरता इसी में थी कि इस निरपेक्ष सत्ता की महत्ता का परिचय देने में यह नयवर शरीर काम आया। व्यष्टि नहीं सरक्षित रह सकती है, परन्तु, बोसंकेत के अनुसार, व्यष्टि की अमरता अमर मूल्यों के संदेश को साकार करना है।

अतः, निष्कर्ष स्थापित किया जा सकता है कि व्यष्टि नहीं, वरन् व्यष्टि के द्वारा वास्तविकीकृत मूल्य ही अमर रहेंगे। बोसंकेत के वैशेषणिक सिद्धान्त में बहुत बल है और इसके मूल संदेश को हम मूल्यपूर्ण अमरता में समाविष्ट करेंगे।

मूल्यपूर्ण अमरता

सुकरात की जब मृत्यु घड़ी आ पहुँची तो उन्होंने अपनी अन्तिम गोष्ठी में अपने उद्गार को व्यक्त किया। उन्होंने कहा,

‘मित्रो ! मृत्यु से बचना उतना कठिन नहीं है जितना अधर्म से बचना, क्योंकि मृत्यु की अपेक्षा अधर्म की गति तीव्रतर है ।’

सुकरात के कहने का तात्पर्य है कि अधर्म मृत्यु से भी अशुभतर है । अतः, उनके कथनानुसार धर्म ही एकमात्र अमरता का सोपान है । पर क्या अमरता मृत्युञ्ज जीवन में प्राप्त होती है ? इस स्थल पर ग्लाइमाखर की उक्ति उल्लेखनीय है । उन्होंने कहा है कि अमरता का वह अर्थ नहीं है जिसे अनेक विश्वासी व्यक्ति सही मानते हैं । अमरता काल से परे, पीछे और बाद में नहीं प्राप्त होती है । यह इसी जीवन में इसी वर्तमान काल में ही प्राप्त हो सकती है । इसी सीमित दशा में अग्रिमित सत्ता के साथ आत्मसात् कर तथा प्रत्येक क्षण को नित्य बनाकर धार्मिक जीवन की अमरता को प्राप्त किया जाता है । दूसरे शब्दों में धार्मिक जीवन की अमरता आयु के दिनों से नहीं, वरन् सुकर्मों से आँकी और जानी जाती है । षंड सौ वर्ष जीने पर भी कोई इस जीवन में ज्यो का त्यो नवजात शिशु के समान रह जाता है और कोई ३०-३२ वर्षों के अल्प जीवन में ही अमर हो जाता है । यही कारण है कि बेन जॉनसन ने अपनी कविता में कहा है कि एक दिन का सुकुमार लिली फूल ३०० वर्ष पुराने ओक वृक्ष की अपेक्षा कहीं अधिक अमरत्व का भान कराता है । यह कैसे ? क्योंकि एक दिन के लिली में सौन्दर्य भरा होता है जो ३०० वर्ष पुराने ओक वृक्ष में नहीं रहता है । और कीट्स ने कहा है कि कोई भी सौन्दर्यपूर्ण वस्तु शाश्वत् आनन्द की वस्तु है और यह कभी भी विलीन नहीं होगी । ठीक है, कीट्स ने हजारों वर्ष के पहले यूनानी कला का देखकर अनुभव किया कि सौन्दर्यपूर्ण वस्तु जब तक मानव चेतना है तबतक वह मानव के लिए आनन्ददायिनी रहेगी । इसमें सन्देह नहीं कि सौन्दर्य मानव के लिए शाश्वत् मूल्य है और जिस व्यक्ति ने अपने जीवन को किसी-न-किसी रूप में सुन्दर बनाया है, वह वास्तव में अमर है । कीट्स की उक्ति की मार्मिकता भारतीय दर्शन के मोक्ष-सिद्धान्त से पूर्णतया स्पष्ट होती है ।

भारतीय मोक्ष-सिद्धान्त के अनुसार जबतक मूढमति मानव को परम सत्ता का सही ज्ञान नहीं हो जाता तबतक वह अपनी शाश्वत् परम गति को नहीं प्राप्त करता है । उदाहरणार्थ, अद्वैत वेदान्त के अनुसार निर्गुण ब्रह्म परम सत्ता है, जो शाश्वत् और नित्य है । परन्तु ब्रह्म-ज्ञान कोरा उद्देश्य-विधेय, ज्ञाता-ज्ञेय के भेद पर आधारित नहीं होता है । ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म प्राप्तकर,

अर्थात् स्वयं ब्रह्म होकर ही इस ज्ञान को प्राप्त करता है। इसलिए ब्रह्म-ज्ञानी स्वयं ब्रह्म हो जाता है। इसी प्रकार निर्वाण को जाननेवाला स्वयं बुद्धत्व को प्राप्त करता है। चूंकि ब्रह्म और निर्वाण नित्य और शाश्वत् है, इसलिए ब्रह्म-ज्ञानी भी नित्य और शाश्वत् हो जाता है।

अतः, जिस व्यक्ति ने इस जीवन में परम मूल्यों को साकार किया है वह उसी मूल्य के समान स्वयं नित्य और शाश्वत् हो जाता है। इसलिए वे व्यक्ति, जिन्होंने सम्मता का युग-युगान्तरो की संरक्षित मूल्यराशि से लाभ उठाकर उस मूल्य-परम्परा को संबद्धित किया है, वास्तव में सभी अन्य मानवों के लिए प्रचलित दीप के समान हैं। जबतक वे जीवन्मुक्त जीवित रहते वे इसी शरीर में अनंत मूल्यों के समान शाश्वत् होते हैं और मरने के बाद भी उनकी जीवन-कथा अन्य सभी व्यक्तियों को अपने पद-चिह्नों पर चलने के लिए आलोकित एवं उत्प्रेरित करती है। वे जीवन्मुक्त स्वयं नित्य हो जाते हैं, क्योंकि वे जीवन की सभी विडम्बनाओं से परे और अविचलित रहकर दिखा देते हैं कि वे ससार की अणभगुरता और नश्वरता से अछूते और अप्रवाहित रहते हैं। भारतीय परम्परा तथा स्पिनोजीय मत के अनुसार वे सभी मोह-माया दुःख-सुख से परे उपेक्षाभाव को अपनाए, हर्ष-विषाद विखेरे होकर, स्थितप्रज्ञ शैल-तुल्य स्थिर हो जाते हैं। उनका न कोई मित्र है और न कोई शत्रु। स्पिनोजा के अनुसार सभी घटनाओं को उनके शाश्वत् आधार के सन्दर्भ में परिलक्षित कर ऐसे व्यक्ति सभी घटनाओं को ईश्वरीय दृष्टि में देखते हैं। इस ईश्वरीय दृष्टि में न स्वार्थ है और न परार्थ है। इसमें आत्मभाव (अह-भाव) का त्याग होता है और व्यक्तित्व अपनी सीमा को पारकर अपरिमितता का पान करता है।

अतः ऐसा ज्ञानी क्षणभंगुरता की निःसारना को परखते हुए अविचलित होकर, उसकी अमोत्पादनी शक्ति से बचते हुए, नित्यता को प्राप्त करता है। फिर ऐसे व्यक्ति दीप बनकर अन्य सभी मानवों का सतत् आह्वानकर उनका पथदर्शन करते रहते हैं। जबतक मानव सम्मता रहेगी तबतक वे मानव जीवन के लिए ध्रुव तारा की तरह दिग्दर्शन करने रहेगे। यही है सच्ची अमरता।

सारांश - मनोदैहिक व्यक्तित्व की अमरता संभव नहीं है, क्योंकि या तो इस प्रकार की अमरता से व्यर्थ जीवन-चक्र की पुनरावृत्ति शलकती है, या इसमें ऐसे विश्राम की कल्पना की जाती है जिसमें जीवन की उत्तमता को बढ़ाने का कोई अवकाश नहीं मिलती है (उदा० प्रचलित स्वर्ग-सुख की कल्पना)।

प्रिगिल पैटिसन का व्यक्तिस्ववादी प्रत्ययवाद सही नहीं मालूम होता है, क्योंकि इसमें भी असाक्षात् रूप से मनोदैहिक व्यक्तित्व की संरक्षा की बात बतायी जाती है। हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि अच्छे से अच्छे मानव भी सीमित और अपूर्ण जीव होते हैं। प्रत्येक नेता एवं विचारक अपने युग की छाया में पलते हैं। अपनी उदात्त दृष्टियों के कारण वे युग-गुरुत्व होते हैं, परन्तु युग के संस्कार से वे अपना पिंड नहीं छुड़ा सकते हैं। उनके अन्दर भी रुढ़िवाद होता है, हठवाद होता है, जिनके कारण उनके अन्दर अपनी देन को छोड़कर दूसरी दिशा में प्रगति करना कठिन हो जाता है। अतः, समय पूरा होने पर प्रत्येक व्यक्ति को (वह कितना ही महान क्यों न हो और उसकी देन कितनी ही अधिक अनुपम क्यों न हो) विश्व के रगमच को छोड़ना पड़ता है ताकि मानव जीवन के विविध पट और पक्ष पर प्रकाश पड़े और विभिन्न प्रतिभावों के साथ सम्यक्ता अनेक उतु ग सिल्लरों पर चढ़ पाए। मनोदैहिक व्यक्तित्व की अमरता का कोई विशेष महत्त्व नहीं दीखता है। प्रिगिल पैटिसन की अपेक्षा बोमकेट के निरपेक्ष प्रत्ययवाद में बहुत बल है, परन्तु इसे भी पूर्णतया नहीं स्वीकारा जा सकता है, क्योंकि यह तत्त्वमीमासात्मक मत है और तत्त्वमीमासात्मक सत्ता को सज्ज्ञात्मक नहीं कहा जा सकता है। निरपेक्ष सत्ता मानव चेतना की अपेक्षा नहीं रखती और इसलिए यह हमारे ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है।

अतः, हमलोगों ने निर्वाण तथा मोक्ष-विचार को ध्यान में रखकर मूल्यपूर्ण जीवन को ही अमर माना है।

परन्तु यहाँ प्रश्न उठता है कि यदि ईश्वर हमारे ज्ञान का विषय न हो तो इसके स्वरूप को हम कैसे अपने चिन्तन का विषय बना सकते हैं? क्या ईश्वर मानव मन की काल्पनिक उपज है? इसका निर्णय करने के लिए हमें मनोवैज्ञानिक चिन्तन का अवलंब लेना चाहिए।

प्रश्न

१. विभिन्न प्रकार की अमरता का उल्लेख कीजिए।
२. मनोदैहिक व्यक्तित्वपूर्ण अमरता की समीक्षापूर्ण व्याख्या कीजिए।
३. प्रिगिल पैटिसन द्वारा व्यष्टि के संज्ञात्मक मत का विवेचन कीजिए।
४. बर्नार्ड बोसकेट द्वारा व्यष्टि के वैशेषणिक मत की समीक्षा कीजिए।

५. व्यष्टि-संबंधी संज्ञात्मक और वैशेषणिक मतों का तुलनात्मक अध्ययन कीजिए ।

६. व्यष्टि-संबंधी वैशेषणिक मत की व्याख्या कीजिए । क्या इसमें ईश्वरवादी मत की पुष्टि होती है ?

७. मूल्यपूर्ण अमरता की व्याख्या कीजिए । क्या यह मत शांकर और बौद्ध विचारों से मेल खाना है ?

८. अशरीरी अमरता की व्याख्या करके इसके गुण-दोषों पर प्रकाश डालिए ।



धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन

अध्याय—७

धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन

परिचय : धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन हेनरी बर्ग्सों (सन् १८५९-१९४१), विलियम जेम्स (सन् १८४२-१९१०), सिगमुंद फ्रायड (सन् १८५६-१९३९) और कार्लो जी 'युंग' (सन् १८७५-१९६१) ने किया है और यहाँ इन्हीं चारों की देनो का उल्लेख किया जाएगा। बर्ग्सों' फ्रांसिसी यहूदी थे और प्राणशक्ति इनकी तत्त्वमीमासा का कु ओपद था। इसलिए बर्ग्सों को शुद्ध मनो-वैज्ञानिक मानना कठिन है। परन्तु इनकी लेखनी में अनेक स्थल पर मार्मिक मनोवैज्ञानिक अध्ययन देखने में आता है और फिर धर्म-संबंधी रहस्यवाद में भी आप की देन को विशेष स्थान प्रदान किया जाता है।

बर्ग्सों की तुलना में विलियम जेम्स को अमेरिकी मनोविज्ञान और दर्शन का प्रमुख नेता माना जायगा। विलियम जेम्स बहुमुखी प्रतिभा संपन्न विचारक थे। यहाँ विलियम जेम्स के धर्मसंबंधी मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक दोनों पक्षों को स्थान दिया जाएगा।

यह ठीक है कि जेम्स ने फ्रायड की प्रारंभिक देन के आधार पर विशेषकर धार्मिक रहस्यवाद की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत की थी और आज भी इनकी देन को स्मरणीय माना जाता है। परन्तु मानना पड़ेगा कि आस्ट्रिया-निवासी यहूदी फ्रायड का मनोवैज्ञानिक अध्ययन क्रान्तिकारी सिद्ध हुआ है। अतः, धर्म की विशेषकर ईश्वरवाद की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के लिए फ्रायड की देन अनुपम मानी जाएगी।

फ्रायड यहूदी थे और ईसाइयों के द्वारा नस्त होकर ईसाई धर्म के विरोधी बन गये थे। युंग ईसाई परम्परा के थे और इन्होंने ईसाई धर्म की तो नहीं, वरन् सामान्य रूप से भारतीय परम्परा को (विशेषकर शांकर अद्वैतवाद को) अपनाकर आत्मविकास को धार्मिक लक्ष्य का आदर्श माना है।

हेनरी बर्ग्सों द्वारा प्राणशक्तिमूलक धर्म की व्याख्या

बर्ग्सों तत्त्वमीमासी हैं, परन्तु आप न तो जड़ को और न प्रत्यय को अन्तिम तत्त्व मानते हैं। जड़ को अन्तिम तत्त्व मान लेने में विचार, आदर्श, चेतना इत्यादि की संतोषजनक व्याख्या नही हो पाती है और प्रत्यय को परम सत्ता

मान लेने से जड़ तथा निर्जीव की पूर्ण व्याख्या नहीं हो पाती है। परन्तु प्राण-शक्ति जड़ और अध्यात्म विचार की मध्य कड़ी है और प्राणशक्ति को परम तत्त्व मान लेने पर जड़ और चेतन, विचार एवं आदर्श दोनों के बीच संतोषजनक मध्यस्थता करने में शायद सफल माना जायगा। जैसे-जैसे बर्गों के विचार में प्रोढ़ता आती गई, वैसे-वैसे वे अधिक प्रत्ययवाद की ओर झुकते गए। परन्तु अब अधिक भूमिका न देकर यहाँ बर्गों द्वारा धर्मदर्शन की व्याख्या की जाएगी।

बर्गों के लिए प्राणशक्ति परम तत्त्व है और गतिशीलता प्राणशक्ति का स्वरूप है। सर्वप्रथम, प्राणशक्ति में उत्क्रमिक और प्रतिक्रमिक परस्पर दो विरोधी धाराएँ पाई जाती हैं। जिसे 'जड़' सज्ञा दी जाती है, वह भी प्राणतत्त्व है, किन्तु इसे प्रतिक्रमिक (उलटी) धारा कहा जा सकता है। स्वयं प्राणतत्त्व सर्जनात्मक प्रक्रिया है, जिसे अनेकविधी अवस्था बहुमार्गी कहा जा सकता है। इसी बहुमार्गी धारा-प्रवाह में प्राणशक्ति ने दो प्रकार के जीव जगत् की सृष्टि की है। एक जीव जगत् सहजप्रवृत्तियों से संचालित होना है जिसमें कीट-पतंग गिने जा सकते हैं और दूसरे जीव जगत् में बुद्धि की मदद ली जाती है। चूँकि सहजप्रवृत्ति और बुद्धि दोनों एक ही प्राणतत्त्व से निकले हैं, इसलिए दोनों में कुछ समता भी पाई जाती है। अतः, बुद्धि के चारों ओर उसके उपान्त में सहजप्रवृत्ति का अंश सरसित रहता है जो परिस्थिति-विशेष में सक्रिय होकर मिथ* (पौराणिक कथा) उत्पन्न करता है और यही साधारणतया सामान्य धर्म के लिए आवश्यक होता है।

एक ओर प्राणतत्त्व सहजप्रवृत्ति-प्रधान जीवों का एक समाज उत्पन्न करता है और दूसरी ओर फिर इससे भिन्न बुद्धिप्रधान जीवों का समाज। दोनों प्रकार के समाज सर्जनात्मक प्राणतत्त्व में ही उत्पन्न होते हैं और दोनों ही सर्जनात्मक प्रक्रिया के बहुमार्गी विकास में दो विराम स्थल हैं। अतः, प्राणतत्त्व के अनुसार इन दोनों प्रकार के समाज को बने रहना चाहिए। मूलप्रवृत्तियों से संचालित जीवों के समाज को जन्मजात अंगों की समुचित कार्यवाही द्वारा सरक्षित रखा जाता है। इसका प्रमुख उदाहरण चीटी तथा मधुमक्खियों की टुकड़ियों में देखा जाता है। मधुमक्खियाँ जन्मजात मूलप्रवृत्तियों और प्राकृतिक अंगों की

* 'मिथ' शब्द का परिच्छिन्न परिमाणिक शब्द नहीं मिला रहा है। मिथ से तात्पर्य होता है उस काल्पनिक सत्ता से जो चतिप्राकृतिक शक्तियों के आत्मबाध करने के बाद उत्पन्न होती है। चेतना-विकास के साथ मिथ का विकास प्रतीक में हो जाता है।

ममुचित कार्यवाही द्वारा अपने छत्ते को संरक्षित रखती हैं। यद्यपि सहज-प्रवृत्तियों से संचालित मधुमक्खियों की टोली साधारणतया संरक्षित रहती है तो भी असाधारण परिस्थिति में मूलप्रवृत्तिमूलक जीव न अपनी संरक्षा कर सकते हैं और न अपनी टोली की। उनकी प्रक्रियाएँ अभियोजित परिस्थिति में ही उपयुक्त और उपयोगी होती हैं।

मूलप्रवृत्तिमूलक जीवों से भिन्न बुद्धि-प्रधान जीवों का समाज भिन्न रूप से संचालित और संरक्षित होता है। समाज को बनाए रखने के लिए यहाँ सहज-प्रवृत्तियाँ नहीं पाई जाती हैं। अग-प्रत्यंग की कार्यवाही भी यांत्रिक नहीं होती है। परन्तु बुद्धि के द्वारा बनावटी साधन अथवा उपकरण परिस्थिति में नित्य नूतन परिवर्तनों के प्रति अभियोजन-कार्य संरक्षित किया जा सकता है। परन्तु यदि सहजप्रवृत्ति न हो, जिसके द्वारा समाज-संरक्षा की जानी है, तो क्या बुद्धि के द्वारा समाज की संरक्षा की जा सकती है? यहाँ बग्सों का कहना है कि यदि कोरी बुद्धि को अपना कार्य संपन्न करने के लिए छोड़ दिया जाए तो बुद्धि समाज-संरक्षा के लक्ष्य को पूरा नहीं कर पाएगी। बुद्धि में अपने स्वार्थ को छोड़कर दूसरे के हित की बात उठती ही नहीं है। बुद्धि कभी भी अपने हित को छोड़कर सर्वहिताय, सर्वसुखाय की बात कर ही नहीं सकती है। बग्सों का कहना है कि यही कारण है कि मिल, बेन्यम से लेकर सिविक तक यह नहीं स्थिर कर पाए है कि प्रत्येक जीव क्यों सर्वहिन तथा सर्वसुख की बात सोचे^१। परन्तु समाज को उत्पन्न कर उसे सुरक्षित रखना प्राणतत्त्व का लक्ष्य है। इसलिए प्राणतत्त्व स्वार्थरत बुद्धि को समाज को छिन्न-भिन्न करने के लिए पूरी छट नहीं दे सकता है। उसने बुद्धि के चारों ओर उसके उपान्त में मूलप्रवृत्ति का अंश रख छोड़ा है। जब-जब बुद्धि स्वार्थ की बात रचकर समाज-विरोधी कार्य करने लगती है तब-तब उपान्त में स्थित मूलप्रवृत्ति मिथ के रूप में सक्रिय हो जाती है। समाज को स्थिर रखने के लिए ईश्वर की कल्पना (मिथ) उत्पन्न होकर बुद्धिप्रधान मानव को अनुप्रेरित करती है। वह सोचता है कि परहित एवं परोपकार करना ईश्वर की आज्ञा है। वह समाज में परहित करे ताकि ईश्वर अप्रसन्न न हो। ईश्वर का मिथ उत्पन्न होकर बुद्धि से संचालित मानव को स्वार्थ में निरत रहने का निषेध करता है^२ और इस प्रकार ईश्वर-संबंधी

१. हेनरी बग्सों, दू सोल्वेंज भाष मोरलिटी ऐंड रिलिजन, पृ० १७६।

२. वही पृ० १०३-१०७।

मिथ बुद्धि-अधान मानव को समाज-विरोधी कार्य करने से रोक देता है। इस बात पर हम ध्यान दें तो स्पष्ट होता है कि धर्म पौराणिक कथा (मिथ) है जो समाज की संरक्षा निमित्त उत्पन्न हुआ है ताकि इसके द्वारा बुद्धि समाज को बिनष्ट न कर पाए। अतः, अति सामान्य रूप से बग्सों ने कहा है कि धर्म बुद्धि की समाज-विध्वंसकारी प्रक्रिया के विरुद्ध समाज-संरक्षा के निमित्त प्रतिरक्षात्मक क्रिया-विधि है। बग्सों ने अपने इस निष्कर्ष को एक-दो मूल बातों की ओर निर्देश कर पुष्ट किया है^१। बग्सों का कहना है कि देवकथा (मिथ) कला, विज्ञान और साहित्य में भी पाई जाती है, परन्तु इसका विशेष स्थान धर्म में देखा जाता है^२। मिथ को बग्सों मानव की उचित और रचनात्मक प्रक्रिया मानते हैं।

बग्सों के अनुसार धर्म का संबंध समाज के संरक्षण से है और इसीलिए धर्म को सामाजिक व्यापार माना जाता है^३। इसका कारण है कि मानव में बुद्धि विशेष रूप से पाई जाती है और जब मानव अपनी अन्तिम स्थिति के संबंध में सोचने लगता है तो उसे निश्चित हो जाता है कि जो जन्म लेता है, उसकी मृत्यु ध्रुव है।

आए हैं सो जाएंगे, राजा रक फकीर।

एक सिंहासन चढ़ि चले, एक बंधे जंजीर ॥

जब व्यक्ति को अपनी मृत्यु ध्रुव माकूम देने लगती है तो बुद्धि का यही आदेश होता है। क्यों पसीना चुलाओ, क्यों समाज के लिए अपने सुख का त्याग करो? आओ! थोड़े दिन के जीवन में भोग किया जाए, ऋण कृत्वा घृत पीवेत्। परन्तु प्राणतत्व स्वार्थ-केन्द्रित बुद्धि के बहुकावे में पड़े व्यक्तियों को समाज-विरोधी प्रक्रियाओं से रोकता है। यहाँ फिर एक देवकथा मानव के सामने चली आती है। उन्हें अमरता का मिथ भान होने लगता है जो व्यक्तियों को सामाजिक कार्य संपन्न करने के लिए उत्प्रेरित करता है। इस दृष्टि से बुद्धि के द्वारा मृत्यु की अनिवार्यता की शिक्षा के विरुद्ध धर्म को समाज-संरक्षण के लिए प्रतिरक्षात्मक क्रिया-विधि माना जा सकता है^४।

१. दू सोसेज—पृ० ६८-६९, १७४, १६६।

२. वही—पृ० ८६, १६५-१६६।

३. बग्सों का यह मत इगार्डेदेव के मत से एकदम भिन्न है। परन्तु गतिशील धर्म में आन्तरिक परिवर्तन को भी स्थान दिया गया है।

४. दू सोसेज—पृ० १०६।

फिर मानव की प्रक्रियाएँ वर्तमान तक ही सीमित नहीं रह पाती हैं। वह आज अपने खेत में बीज बोता है और फसल की आशा भविष्य पर टिकी होती है। परन्तु भविष्य की गारंटी? सूखा, बाढ़, कीड़े तथा अन्य रोग फसल को नष्ट करते रहते हैं। ठीक है, विज्ञान के आधार पर भविष्य का पूर्वकथन किया जा सकता है। तोमी विज्ञान और अनुभूति के फलस्वरूप हमें मालूम है कि भविष्य सदा अनिश्चित रहता है। बुद्धि जानती है कि इस अनिश्चितता को कम किया जा सकता है, परन्तु इसे दूर नहीं किया जा सकता है। यदि बुद्धि का यह निष्कर्ष मान लिया जाए तो कौन व्यक्ति भविष्य के लिए काम करेगा? और यदि भविष्य के लिए काम न किया जाए तो व्यक्ति को अपनी और उसके समाज की स्थिरता कैसे प्राप्त होगी? अतः, व्यक्ति और समाज को स्थिर रखने के लिए देवकथा उत्पन्न हो जाती है कि देवता को रिझाकर हम अपने भविष्य को स्थिर कर सकते हैं। देवता की पूजा करके व्यक्ति देवता को प्रसन्न कर सकता है और उससे वरदान प्राप्त कर भविष्य के कार्य की सफलता प्राप्त कर सकता है। अतः, बुद्धि द्वारा भविष्य की अनिश्चितता के विरुद्ध पूजा से प्रसन्न होने वाले देवता के मिय के आधार पर समाज-संरक्षा के हेतु धर्म को प्राणतत्व की प्रतिरक्षात्मक क्रिया-विधि कहा जा सकता है*।

देवकथामूलक धर्म समाज-संगठन के संरक्षण के लिए होता है और इसे बुरा नहीं कहा जा सकता है। परन्तु बर्गों के अनुसार इस प्रकार के धर्म को स्थैतिक कहा जा सकता है, क्योंकि इसके द्वारा सामाजिक स्थिति को बनाए रखने का लक्ष्य सपादित होता है। बिना स्थैतिक धर्म के भावी प्रगति संभव नहीं होती है, परन्तु स्थैतिक धर्म को धर्म का चरम विकास नहीं कहा जा सकता है। देवकथामूलक स्थैतिक धर्म के साथ गतिशील धर्म की उच्चतर अवस्था मानना चाहिए। गतिशील धर्म का विषय संपूर्ण विश्व-समाज होता है। इसकी उत्पत्ति प्राणतत्व की सर्जन शक्ति की रचनात्मक प्रक्रिया से है और यह प्राणतत्व को आत्मसात् करता है। इसमें न जातीयता होती है और न कोई संकीर्ण वर्णविचार। समस्त मानव-समाज को विश्वबंधुत्व में सूत्रबद्धकर विश्व के संपूर्ण सामग्रियों के आधार पर मानव-कल्याण को चरम लक्ष्य बनाया जाता है। गतिशील धर्म में विश्व-बन्धुत्व तथा अद्वय रचनात्मकता दोनों कैसे उत्पन्न होते हैं? प्राणतत्व के साथ आत्मसात् कर रहस्यवादी इन दोनों को प्राप्त कर लेते हैं। चूंकि

* दू सोसेज—पृ० ११७, १७५।

प्राणतत्त्व स्वयं गतिशील और सर्वनात्मक शक्ति है, इसलिए रहस्यवादी प्राण-तत्त्व के साथ आत्मसात् कर स्वयं प्राणतत्त्व के समान सक्रिय और गतिशील हो जाते हैं। रहस्यवाद की बात थोड़ी देर के लिए स्थगित कर हम स्थैतिक और गतिशील धर्मों के भेद को स्पष्ट कर सकते हैं।

स्थैतिक धर्म

१. स्थैतिक धर्म धर्म की आदि अवस्था है, जिसका मुख्य उद्देश्य समाज की संरक्षा है। इसमें ईश्वर देवकथा मूलक होता है जो व्यक्तियों को सामाजिक प्रक्रियाओं में प्रोत्साहित करता रहता है। चूंकि देवकथा प्रत्येक व्यक्ति से बाह्य होती है, इसलिए स्थैतिक धर्म में व्यक्ति के बाह्य आचरण पर ही देवकथा से प्रभाव पड़ता है।

२ स्थैतिक धर्म कुछ ही जातियों तथा सम्प्रदाय में सीमित रहता है। परन्तु जो अन्य जातियाँ या सम्प्रदाय इस स्थैतिक धर्म से बाहर रहते हैं, उनसे संघर्ष की संभावना बराबर बनी रहती है। संभव है कि स्थैतिक धर्म में भी ऊपर से देखने में सर्वव्यापकता दिखाई दे। परन्तु यह प्रत्ययों की ही सर्वव्यापकता होती है, न कि व्यवहार और आचार की। उदाहरणार्थ, प्रथम और द्वितीय विश्व-युद्ध में अधिकतर जातियाँ ईसाई भी तोभी ये सब एक ही ईश्वर की पुछाई देकर आपस में लड़ती हुई दिखाई दी। इनके बीच संकीर्णता, वैमनस्य रहा, न कि विश्व-बन्धुत्व।

गतिशील धर्म

१. गतिशील धर्म धर्म-विकास का अंतिम परिणाम होता है और समाज के उन्नत होने पर ही गतिशील धर्म की संभावना बढ़ सकती है। गतिशील धर्म से व्यक्ति के सम्पूर्ण व्यक्तित्व पर प्रभाव पड़ता है और स्वयं व्यक्ति ही गतिशील धर्म के द्वारा बदल जाता है और व्यक्ति में नवीन सर्वनात्मक शक्तियों का उन्मज्जन होता है।

(वही-पृष्ठ १५१)।

२ गतिशील धर्म के द्वारा विश्व-बन्धुत्व का स्वप्न साकार होता है, क्योंकि सर्वप्रथम प्रत्येक अनुयायी का आन्तरिक परिवर्तन हो जाता है और उसके अन्दर अन्य जातियों के प्रति वैरभाव का अभाव होता है। द्वितीय, गतिशील धर्म का ईश्वर शुद्ध प्रेम होता है। अतः, इस प्रकार के शुद्ध प्रेम के प्रति आस्था हो जाने से व्यक्तियों के बीच संघर्ष की संभावना दूर हो जाती है (वही-पृष्ठ १८३)।

स्थैतिक धर्म	/ गतिशील धर्म
<p>३. स्थैतिक धर्म को अवबोधिक कहा जा सकता है, क्योंकि इसमें वेदकथा का हाथ रहता है। स्थैतिक धर्म के अन्तर्गत सर्वजीवात्मवाद, तंत्रवाद, बहुदेवत्ववाद इत्यादि आदिम धर्म गिने जा सकते हैं।</p>	<p>३. गतिशील धर्म को अतिबोधिक अथवा अतिप्राज्ञ कहा जा सकता है, क्योंकि इसमें मानव को उर्ध्वगतिक अथवा प्रगतिशील कर दिया जाता है। इसमें रहस्यवादी प्राणतत्त्व से आत्मसात् कर सर्वनात्मक हो जाते हैं (पृ० १६९)। यहाँ वैचारिक प्रक्रिया भन्द पड़ जाती है और व्यक्ति की इच्छा ईश्वरीय इच्छा का रूप धारण करके रचनात्मक हो जाती है (पृ० १८८, १९५)। चूंकि यहाँ ईश्वर को प्राणतत्त्व माना जाता है जो रचनात्मक शुद्ध गति है, इसलिए ईश्वरीय इच्छा में संचालित रहस्यवादी स्वयं गति तथा सर्वनात्मक प्रेम बन जाता है (१९२)।</p>

दोनों के अनुसार स्थैतिक और गतिशील धर्मों के बीच प्राकारिक अन्तर है, यद्यपि छिछले रूप में इनके बीच केवल अंश का ही अन्तर दिखाई देता है। इस भ्रमपूर्ण दृष्टि का मुख्य कारण यह है कि इन दोनों प्रकार के धर्मों के बीच अन्तर्मिश्रण और अन्तर्व्याप्ति पाई जाती है। बीच-बीच में रहस्यवादियों की सूझ के फलस्वरूप स्थैतिक धर्मों की संकीर्णता वैचारिक स्तर पर कम होती जाती है। परन्तु स्थैतिक धर्म में विद्वेष, कलह और सघर्ष का स्थान रहता है, परन्तु इसके विपरीत गतिशील धर्मों में करुणा, मैत्री तथा शुद्ध प्रेम का स्थान रहता है, जिसके कारण कलह का स्थान इसमें नहीं रहना चाहिए। फिर स्थैतिक धर्म में जाति, सम्प्रदाय इत्यादि की संकीर्णता रह जाती है, परन्तु गतिशील धर्म में विश्व-बन्धुत्व का विषय रहता है। परन्तु इन दोनों में विशेष अन्तर यह है कि स्थैतिक धर्म में यान्त्रिक अनुबाध्यता पाई जाती है। सामूहिक प्रभाव में आकर व्यक्ति को सामाजिक आचार से प्रभावित होना पड़ता है। परन्तु गतिशील धर्म में रहस्यवादी के जीवन से उत्प्रेरित होकर विश्वबन्धुत्व का आकर्षण रहता है। इसमें वैयक्तिक आकर्षण को आवश्यक माना जाता है, जो

आदर्श जीवन से प्राप्त होता है। यह आदर्श जीवन प्राणतत्त्व से आत्मसात् करने पर प्राप्त होता है और इसे बम्सों रहस्यवाद कहते हैं।

रहस्यवाद वह है जिसमें व्यक्ति आंशिक रूप से* प्राणतत्त्व के साथ आत्मसात् करके उसी प्रकार गतिशील हो जाते हैं जिस प्रकार स्वयं प्राणतत्त्व गतिशील है। यहाँ घषकती आग में लोहे की उपमा बम्सों ने काम में लायी है। जैसे लोहे को घषकती आग में रखने से लोहा भी आग बन जाता है, उसी प्रकार प्राणतत्त्व में रहकर रहस्यवादी भी प्राणतत्त्व के समान रचनात्मक रीति से गतिशील हो जाता है। यह ठीक है कि रहस्यवादी अनुभव केवल कुछ ही क्षण तक रहता है, पर इसका स्थायी प्रभाव व्यक्ति पर पड़ता है। उसमें आनंद और उत्साह भर जाता है। वह अपनी मूक और अनिवंचनीय अनुभूति के प्रति आत्मनिवेदित हो नहीं होता, वरन् उसका प्रेम जलककर अन्य व्यक्तियों को भी अपनी मादकता की लपेट में ले आना चाहता है। यह रचनात्मक प्रेम ईश्वर के प्रति मानव प्रेम नहीं है, वरन् यह मानव के लिए ईश्वर का प्रेम है*। इस प्रकार का सर्वव्यापी सर्जनात्मक प्रेम स्थैतिक धर्मों में संभव नहीं हो सकता है।

रहस्यवादी जानता है कि वह सम्पूर्ण विश्व में अपने सदेश के द्वारा विश्व-सौहार्द और विश्वबधुत्व को आसानी से साकार नहीं कर सकता है। साधारण-तया मानव को भौतिक जगत् में रहकर खाने-पीने, वस्त्र, आवास इत्यादि की समस्याओं के प्रति अभियोजन-कार्य करने में ही उनका पूरा समय निकल जाता है। तब उनको अवकाश कहाँ मिलता है कि वे प्राणतत्त्व के साथ आत्मसात् कर अदम्य स्फूर्ति से लैस होकर विश्व-समाज के संबंध में विचारों और उसे साकार करें। ऐसी अवस्था में बम्सों ने बताया है कि दो विधियों की सहायता से विश्व-बधुत्व और विश्व-प्रेम की उत्प्रेरणा जारी रखी जा सकती है।

(क) सर्वप्रथम, जबतक व्यक्तियों को पर्याप्त अवकाश नहीं मिलेगा तबतक उन्हें साधना, समाधि तथा आध्यात्मिक चिन्तन का अवसर ही नहीं मिलेगा। इसलिए आवश्यक यह है कि सामाजिक एवं राजनीतिक व्यवस्था को स्थिर

* पूर्ण सादरम्य करने पर व्यक्तित्व का विलयन हो जाएगा, जिस प्रकार जल का बिन्दु नदी में विलीन हो जाता है। परन्तु बम्सों के अनुसार व्यक्ति ही रचनात्मक कार्य करते हैं और इसलिए व्यक्तित्व संरक्षित रहना चाहिए। इसलिए बम्सों व्यक्तित्व का प्राणतत्त्व के साथ आंशिक आत्मसात् को सही मानते हैं। फिर बम्सों रहस्यवाद की स्थिति को सार्थक मानते हैं। रहस्यवादी कुछ के बाद व्यक्ति में अन्तर अदृश्य आ जाता है, पर अस्वा व्यक्तित्व संरक्षित रहता है।

(७) टू सोसेय पृ० १६६।

रखकर विशाल पैमाने पर औद्योगीकरण किया जाए ताकि अधिक-से-अधिक सामग्रियों का उत्पादन हो सके और व्यक्तियों को आवश्यक वस्तुओं की प्राप्ति में कठिनाई का सामना न करना पड़े। तकनीकी, शिल्पकला तथा उद्योग का विकास बम्सों दर्शन के अनुकूल है। पहले ही बताया है जा चुका कि बम्सों के अनुसार भौतिक पदार्थ भी प्राणशक्ति ही है : केवल यह धारा उत्क्रमिक न होकर प्रतिक्रमिक दिखाई देती है। अतः, प्राणतत्त्व का यह भी उद्देश्य है कि जब पदार्थ में निहित प्रतिक्रमिक धारा को उसमें अन्तर्वेध कर उसे फिर से उत्क्रमिक बना दे। इसलिए जब तकनीकी, शिल्पकला तथा औद्योगीकरण के आधार पर जब मानव आत्मा के द्वारा नियंत्रित होकर मानव विकास में हाथ बटाने लगेगा तो उसकी धारा प्रतिक्रमिक न होकर पुनः उत्क्रमिक हो जाएगी। अब यदि भौतिक पदार्थों का वैज्ञानिक रूप से औद्योगीकरण होगा, तब इतनी अधिक आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन होने लगेगा कि मजदूर को २-३ घंटों से अधिक श्रम नहीं करना पड़ेगा। उत्पादन की इस अवस्था के आ जाने पर प्रत्येक व्यक्ति को आध्यात्मिक चिंतन तथा आत्म-संवर्धन का इतना अवकाश मिलेगा कि वह अन्त में प्राणतत्त्व से आत्मसात् करते हुए अपने को सर्वनात्मक प्रेम से अभिभूत करेगा और विश्व-बंधुत्व संभव हो सकेगा।

यही बम्सों का मत है कि रहस्यवाद पूर्ण और अपूर्ण दो प्रकार का होता है। अपूर्ण रहस्यवाद वह है जिसमें व्यक्ति प्राणतत्त्व से आत्मसात् कर आनन्द से आत्मविभोर हो जाता है, परन्तु वह समाज को सुधारने और विश्वक्रान्ति की बात नहीं करता है। बम्सों के अनुसार भारतीय रहस्यवाद को अपूर्ण कहा जाएगा क्योंकि भारतीय रहस्यवादियों ने प्रकृति पर आधिपत्य जमाकर विश्व-क्रान्ति नहीं उत्पन्न की है। बम्सों के अनुसार इसका मुख्य कारण यह था कि भारत में विज्ञान, तकनीकी, शिल्पकला तथा औद्योगीकरण नहीं हुआ था और जब तक इनके माध्यम से उत्पादन न बढ़े, प्रकृति पर पूर्ण अधिपत्य नहीं जमाया जा सके तब तक अधिक से अधिक व्यक्तियों को आत्मविकास का अवसर नहीं मिलेगा। फिर जब तक बहुसंख्यक लोगों में विश्वबंधुत्व को स्थापित करने की आग नहीं जलेगी, तब तक विश्वबंधुत्व केवल स्वप्नमात्र रह जाएगा। परन्तु बम्सों का विश्वास था कि भारत के औद्योगीकरण के बाद भारतीय रहस्यवाद, जो रामकृष्ण तथा विवेकानन्द में देखा गया है, विश्वबंधुत्व को स्थापित करने में सफल होगा*।

* दृ. सोर्सेन पृ० २६३।

अपूर्ण रहस्यवाद की तुलना में पूर्ण रहस्यवाद यह है, जिसमें व्यक्ति में अदम्य शक्ति का संचार होता है—जिसमें पर्वत को भी हटा देने की क्षमता मालूम देने लगती है। बग्सों के अनुसार पूर्ण रहस्यवाद का उदाहरण सन्त पॉल, सन्त तेरेसा, सन्त फ्रांसिस, जॉन आब आर्क इत्यादि ईसाई रहस्यवादियों में देखा जाता है।

(ख) द्वितीय, विश्वबंधुत्व की क्रांति को जारो रखने का दूसरा उपाय यह है कि कुछ ही अधिकारी व्यक्तियों को चुनकर उनमें आध्यात्मिक क्रांति की भावना को कूट-कूटकर भर दिया जाए ताकि इस प्रकार के अनुप्राणित व्यक्ति एक संघ की स्थापना करके अपने विश्वबंधुत्व के संदेश को अधिक से अधिक लोगों तक पहुंचा दे, जिस प्रचार के फलस्वरूप सम्पूर्ण जगत् में विश्वबंधुत्व की आग फैल जाए^१।

सब से महत्वपूर्ण बात यही है कि गतिशील धर्म की स्थापना और उसका विकास आदर्श उदाहरण के द्वारा ही संभव हो सकता है। केवल आदर्श व्यक्तियों की उत्प्रेरणा से ही मानव अन्त में विश्वबंधुत्व के लिए अनुप्राणित किए जा सकते हैं। दूसरी बात यह है कि बग्सों के अनुसार देवकथा अनावश्यक नहीं है। यह ठीक है कि गतिशील धर्म की जड़ रहस्यवाद में पाई जाती है। परन्तु इसे सजीव और साकार करने के लिए स्थैतिक धर्म की देवकथा के माध्यम को अपनाना पड़ता है। अतः, बग्सों के अनुसार, दर्शन और गोष्ठी के लिए देवकथा आवश्यक होती है^२। आगे चलकर अब प्रतीको की बात कही जाएगी तब हमें बग्सों के देवकथा-संबंधी विचार को भी याद रखना चाहिए।

आलोचना

बग्सों का धर्म संबंधी विचार दार्शनिक एवं तत्त्वमीमांसात्मक समझा जाएगा और समकालीन धर्मचिन्तन में तत्त्वमीमांसा को विशेष स्थान नहीं दिया जाता है। इस पुस्तक का दृष्टिकोण भी विश्लेषणात्मक है और बग्सों की देन न तो वैज्ञानिक है और न विश्लेषणात्मक। परन्तु यदि बग्सों के दार्शनिक चिंतन को दार्शनिक घरातल पर जाँचा जाए तो इसकी अपनी विशेषता स्पष्ट हो जाएगी।

१. धर्म के संबंध में दो पक्षों पर एकांगी बल दिया जाता है। कोई इसके सामाजिक पक्ष पर और कोई वैयक्तिक पक्ष पर विशेष बल देते हैं। बग्सों धर्म-

१. दू सोर्सेज—पृ० २०२।

२. दू सोर्सेज—पृ० २३१।

चित्तव्य के संदर्भ में दुर्साहस और लेवी-ब्रूह्म का उल्लेख करते हैं। इन दोनों ने सामाजिक पक्ष को धर्म का अधिक महत्वपूर्ण अंग माना है। परन्तु लेवी-ब्रूह्म ने धर्म की सामाजिकता के साथ आदिम जातियों के रहस्यवाद पर भी बल दिया है। स्वयं बर्ग्सों रहस्यवादी थे और रहस्यवाद आत्मनिष्ठ अनुभूति है। अतः, बर्ग्सों धर्म के व्यक्तिनिष्ठ अथवा विषयीनिष्ठ पक्ष पर भी प्रकाश डालते हैं। इन दोनों पक्षों के बीच समन्वय करने के लिए उन्होंने बताया है कि धर्म के दो प्रकार हैं स्थैतिक और गतिशील धर्म इन दोनों के बीच अन्तर्निष्पन्न एवं अन्तर्व्याप्ति पाई जाती है। स्थैतिक धर्म में सामाजिकता का पक्ष और गतिशील अथवा रहस्यवादी धर्म में आत्मनिष्ठा का अंग विशेष प्रबल मालूम होता है। अतः, धर्मों के दो प्रकारों की व्याख्या करके बर्ग्सों ने धर्म के सामाजिक तथा आत्मनिष्ठ दोनों अंगों पर प्रकाश डाला है और इसलिए इनकी धर्म की व्याख्या एकान्वी नहीं है।

२. फिर धर्म की जैविक एवं मनोवैज्ञानिक व्याख्या करने में कोई धर्म की व्याख्या भूत घटकों के आधार पर करना है (उदाहरणार्थ, फ्रायड) और कोई धर्म की व्याख्या आदगमूलक घटकों के आधार पर करता है (उदाहरणार्थ, युंग)। इन दोनों पक्षों के बीच भी बर्ग्सों ने समन्वय करने का प्रयास किया है। बर्ग्सों के अनुसार आवद्ध नैतिकता तथा स्थैतिक धर्म में यात्रिक अनुबद्धता विशेष रूप से दीखती है और गतिशील धर्म में उत्प्रेरण तथा सर्जनात्मक प्रक्रिया विशेष दीखती है। अतः, धर्म की व्याख्या में भूत घटक के साथ उत्प्रेरक अंश भी महत्वपूर्ण माने जाएंगे।

३. बर्ग्सों के अनुसार स्थैतिक धर्म में देवकथा का विशेष स्थान देखने में आता है और फिर गतिशील धर्म की उत्प्रेरणा भी स्थैतिक देवकथा में परिशोधन लाकर काम करती है। इसलिए धर्म में, असाक्षात् रूप से बर्ग्सों के लिए देवकथा धर्म का आवश्यक अंग मालूम होता है। देवकथामूलक सिद्धान्त बुल्लमान तथा पॉल तील्ल के विचारों में विशेष स्थान रखता है और तील्ल-बुल्लमान की दोनों को महत्वपूर्ण माना जाता है। अतः, बर्ग्सों का मत समकालीन धर्मदर्शन के लिए भी महत्वपूर्ण समझा जाएगा।

४. परन्तु बर्ग्सों ने स्पष्ट नहीं किया है कि वास्तव में ईश्वर है, या नहीं है। क्या ईश्वर भी देवकथा ही है? बर्ग्सों ईश्वर की अपेक्षा प्राणतत्त्व को ही विशेष मानते हैं। परन्तु वे अनेक स्थलों पर प्राणतत्त्व को ही 'ईश्वर' की संज्ञा

देते हैं। सर्जनात्मक प्रक्रिया के विषय में बग्सों कहते हैं कि यदि यह ईश्वर नहीं है तो यह अवश्य ईश्वर से ही उत्पन्न होगी है^१ और फिर रहस्यवादी के विषय में बग्सों कहते हैं कि रहस्यवादी अपनी इच्छा को ईश्वर की रक्षामें परिणत कर देते हैं^२ और बग्सों कहते हैं कि सम्पूर्ण विश्व का चरम उद्देश्य है कि अन्त में देवता अर्थात् मूल्य-स्रष्टा मानवों का उद्विकास हो। अन्त में बग्सों ने प्राणतत्त्व और ईश्वर को सर्जनात्मक 'प्रेम' की सजा दी है^३। बग्सों के अनुसार यदि कोई ईश्वर के स्वरूप को वर्णित करना चाहता है तो वह बिना किसी सकोच के यह कह सकता है :

“ईश्वर प्रेम है और प्रेम का पात्र है”

प्रेम ईश्वर के द्वारा उत्पन्न ही नहीं हुआ है, वरन् ईश्वर स्वयं प्रेम है^४”

इन सब उक्तियों से स्पष्ट होता है कि बग्सों अपने अन्तिम समय में प्राण-तत्त्व को प्रेममय, व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर समझने लगे थे। यह ठीक है कि अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'क्रिएटिव डिवोल्यूशन' में निर्वैयक्तिक सर्जनात्मक प्राणतत्त्व को ही वे विशेष स्थान देते थे और उन्होंने कहा था कि ईश्वर सर्जनात्मक प्रक्रिया है जो अनवरत स्वच्छन्द रूप से परिवर्तनशील होती रहती है (पृ० २६२)। परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि अन्त में बग्सों ने परिवर्तनशील सत्ता के स्थान पर ईश्वरवाद को अपनाया था। पर क्या हम प्रेमरूपी ईश्वर को रहस्यवाद के आधार पर जान सकते हैं? क्या रहस्यवाद सज्जनात्मक प्रक्रिया है या भाव-पूर्ण? क्या धार्मिक अनुभूति असामान्य होने के कारण विद्वसनीय है या नहीं? इन सब प्रश्नों का समाधान अगले प्रकरण (धार्मिक ज्ञान) में किया जाएगा। परन्तु स्वयं बग्सों ने बतलाया है कि स्थैतिक धर्म से बदलकर गतिशील धर्म के अपनाने में तथा सर्जनात्मक प्राणतत्त्व के साथ आत्मसात् करने के बाद सर्जनात्मक बनने में रहस्यवादी इतना बदल जाता है कि वह अन्य साधारण व्यक्तियों को असामान्य तथा मनस्तापी मालूम पड़ता है। क्या मनस्तापी व्यक्ति की अनुभूति इतनी विद्वसनीय मानी जा सकती है कि उसके आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकारा जा सके? इसका समाधान धार्मिक अनुभूति के मनोवैज्ञानिक अध्ययन के बाद ही निश्चित किया जा सकता है। चूंकि विलियम

१. दू सोर्सेज—पृ० १८६, १८५।

२. दू सोर्सेज—पृ० २०१, २०२, २७५।

३. दू सोर्सेज—पृ० १८८, २०१।

४. दू सोर्सेज—पृ० २१६।

जेम्स ने धार्मिक अनुभूति का प्रारंभिक एवं मौलिक अध्ययन किया है, इसलिए जेम्स द्वारा धर्म के मनोवैज्ञानिक अध्ययन का अब उल्लेख किया जायगा।

जेम्स द्वारा धर्म का मनोवैज्ञानिक अध्ययन

विलियम जेम्स (सन् १८४२-१९१०) अमेरिका के प्रमुख मनोवैज्ञानिक एवं दार्शनिक थे। आप प्रत्ययवाद के आलोचक थे और अपने धर्म को अर्थक्रियावादी^१, अनेकत्ववादी तथा वास्तववादी कहते थे। आपने धर्म का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण ही नहीं किया, वरन् उसका दार्शनिक अध्ययन भी किया है। आपकी पुस्तक 'वैराइटिज आव रिलिजस एक्स्पीरियन्स' अनेकों मनोवैज्ञानिकों तथा दार्शनिकों का पर्यदर्शक सिद्ध हुआ है और अपने क्षेत्र में इस पुस्तक को युग-प्रवर्तक माना गया है। आप उदार प्रकृति के थे, परन्तु धर्म के प्रति आपके अन्दर श्रद्धा थी। अतः, जेम्स को बर्गों और युग के समकक्ष धर्म से सहानुभूति रखने-वाला समझा जाएगा। अनेक स्थलों पर जेम्स के मत को युग ने अपनाकर पुष्ट करना चाहा है। अतः, युग को जेम्स की परम्परा में रखा जा सकता है। परन्तु फ्रायड अनीश्वरवादी थे और आपको धर्मविरोधी कहा गया है।

जेम्स जानते थे कि शुद्ध तर्क के आधार पर धर्म की स्थापना नहीं की जा सकती है और इसलिए उन्होंने कहा है कि धार्मिक आस्था के पक्षसमर्थन में उपदेश-प्रवचनों के ही द्वारा वे अपने को सतोष दे सके हैं^२। परन्तु जिस धर्म की बात जेम्स ने की है, वह विश्व-धर्म के समान व्यापक है^३। इसमें ईसाई धर्म, हिन्दुत्व, रहस्यवाद इत्यादि अनेक धर्मों के मूल निहित है। आप धार्मिक सापेक्षता के भी समर्थक थे^४। इसका कारण है कि जेम्स वास्तववाद के साथ अनेकत्ववाद के भी प्रतिपोषक थे। यही कारण है कि इन्होंने अनेक धर्मों, उनकी शाखाओं एवं पथों को सही माना है। अतः, वे चाहते थे कि धर्म की वैज्ञानिक व्याख्या की जाए और उनका धार्मिक व्याख्या से अभिप्राय था धर्म का मनो-वैज्ञानिक अध्ययन।

१ अर्थक्रियावाद वह सिद्धान्त है, जिसके अनुसार किसी क्रिया की सफलता (अर्थ) ही उसकी सत्यता निर्धारित करती है। इसके लिए दूसरा शब्द है परिणामवाद (प्रैग्मैटिज्म)।

२ दि मिल टू बिबीव ऐंड अदर पसेज—पृ० १-२। (१८६६)।

३. राफ़ बर्टन पेरी, डॉट ऐंड कैरेक्टर आव विवियम जेम्स, हार्वर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, १९४८, पृ० २५७, २७०।

४. वैराइटिज—पृ० ३१५, ४८७; द प्ल्यूरलिस्टिक यूनिवर्स—पृ० ३१५-३१६, दि मिल टू बिबीव—pp XII, XIII, ३०।

जेम्स के अनुसार धर्म का संबंध उच्चतर सत्ता के साथ होता है। इस सत्ता को असामान्य माना जाएगा और असामान्य, विलक्षण तथा असाधारण सत्ता के जानने के लिए भी मानव की असाधारण शक्तियों का उपयोग होना चाहिए। यही कारण है कि धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के लिए जेम्स ने धार्मिक अनुभूति के उग्र एवं तीखे उदाहरणों को प्रस्तुत किया है ताकि धार्मिक लक्षणों को उनके विस्तारित (आवर्धित) रूप में स्पष्ट देखा जा सके। धार्मिक अनुभूति को बच्चों के समान जेम्स ने और आगे चलकर युंग ने भी असामान्य माना है, पर इसे चित्तरोप अथवा मनस्ताप नहीं स्वीकार किया है। असामान्यता के बिना, जेम्स के अनुसार उच्चतर सत्ता के प्रति अनुक्रियाशील होना कठिन है^१। अतः, असामान्यता उच्चतर सत्ता का जानने की क्षमता को बढ़ाना है। युंग के समान जेम्स ने (युंग के पूर्व) कहा है कि जिस सत्ता के द्वारा व्यक्तियों में सघटन, पुनरुज्जीवन, समाकलन इत्यादि प्राप्त हो, क्या उसे कपोलकल्पना माना जाएगा? अतः, परिणामवाद की शरण लेकर जेम्स धर्म को मानव जीवन की बहुमूल्य निधि मानते हैं^२ और धार्मिक अनुभूति को भी स्वस्थ स्वीकार करते हैं। धर्म की अनुप्रेरणा से मानव की अपनी मतिमत्ता दूर होती है, जीवन-सघर्ष से साहस का संचार होता है, जीवन में सार्थकता आ जाती है और जीवन में आनंद आने लगता है^३। अतः, जेम्स धर्म को न तो अफीम की गोली समझते (मार्क्स) और न इसे मनस्ताप (फ्रायड) समझते हैं। पर यह धार्मिक अनुभूति है क्या और इसके सामान्य स्वरूप को कैसे निर्धारित किया जा सकता है?

जेम्स के अनुसार यदि अनेक और विविध धर्मों का विश्लेषण किया जाए तो उनमें ये दो निम्नलिखित अंश देखने में आएंगे^४।

१. सर्वप्रथम, प्रत्येक मुमुक्षु और जिज्ञासु में बेचैनी अथवा ईश्वरीय व्याकुलता मालूम देती है और आचारवान को मालूम देता है कि मानो उसने कोई नैतिक कुराई की है। समसामयिक अस्तित्ववादी भाषा में कहा जाएगा कि मुमुक्षु को जीवन की निस्सारता तथा अर्थहीनता का भान होने लगता है (युंग, पॉल तीलिख)।

१. बैराटिक—पृ० ५१६, ५१७; ए प्साइकिस्टिक यूनिवर्स पृ० ३०७-३०८।

२. आर. बी. पेरी, डॉट रेंड कैंसेटर—पृ० २५७, दि बिग टू विलीव—पृ० XIII।

३. बैराटिक—पृ० ५०५।

४. बैराटिक—पृ० ५०८।

२. परन्तु फिर मुमुक्षु के जीवन में दूसरी बड़ी आती है जिसमें उच्चतर सत्ता के साथ संबंध जोड़ लेने के फलस्वरूप उसकी बेचैनी दूर हो जाती है और प्रोन्नत मानव में यह मुक्ति-भाव रहस्यवाद के रूप में अभिरंजित हो जाता है।

अतः, जेम्स महोदय के लिए धर्मों में बेचैनी और त्राण, ये दोनों भावप्रधान मानसिक स्थितियाँ हैं और इसलिए जेम्स के अनुसार धर्म को भाव-प्रधान मानना चाहिए और भव को ही धर्म का मूल स्रोत समझना चाहिए। भाव की तुलना में दर्शन तथा ईश्वर-विज्ञान को अप्राथमिक तथा गौण स्वीकार करना चाहिए^१। परन्तु भाव को आत्मनिष्ठ माना जाता है तो क्या धर्म मानव की केवल आत्मनिष्ठ मानसिक स्थिति है, जिसका संबंध किसी बाह्य सत्ता से नहीं है? जेम्स के अनुसार धर्म को स्वप्न के समान आत्मनिष्ठ नहीं मानना चाहिए, क्योंकि शायद ही कोई ऐसा धार्मिक व्यक्ति होगा जो अपनी अनुभूति को आत्मनिष्ठ काल्पनिक रचना मानता है। प्रायः सभी धार्मिक व्यक्तियों को ऐसा भान होता है कि एक ऐसी अदृष्ट सत्ता है, जिसमें इस संपूर्ण विश्व का रहस्य छिपा हुआ है। अतः, जेम्स के अनुसार प्रत्येक मुक्तिप्राप्त व्यक्ति को आभासित होता है कि एक परम सत्ता है जो विश्व और उसके समसीमातिक है^२ और जिस सत्ता के साथ वह अपना संबंध स्थापित कर उर्द्धमुखी हो सकता है^३। पर इसका क्या प्रमाण है कि वास्तव में कोई अच्चतर सत्ता है जो विश्व और मानव के एक छोर में समकक्ष दीखता है? जबतक धार्मिक अनुभूति, जिसे रहस्यवाद कहा गया है, स्पष्ट न की जाए तबतक उच्चतर सत्ता के संबंध में उसके अस्तित्व को स्पष्ट करना कठिन होगा। परन्तु चूँकि 'रहस्यवाद' ऐसा पद है कि इसे अनेक अर्थों में काम में लाया गया है। इसलिए रहस्यवाद के अर्थनिरूपण के हेतु जेम्स ने इसके अन्तर्गत निम्नलिखित चार लक्षणों का उल्लेख किया है।

१. अकथनीयता अर्थात् गूँगे के समान गुड़ का आस्वादन किया जा सकता है, पर इस अनुभूति को व्यक्त नहीं किया जा सकता है^४। तो क्या

१. वैराट्टिज—पृ० ४३१, ४३४, ४०१, ४०४; दि विल टू विलोव...पृ० ११६; पॉट पेंड कैरेक्टर—पृ० २१३, २१४।

२. समसीमातिक कहने से अर्थ है कि ईश्वर का एक छोर विश्व और व्यक्ति से स्पर्श रखता है और ईश्वर का दूसरा छोर ओकस और अद्भ्य है।

३. वैराट्टिज—४८८ और इसी बात को जेम्स ने फिर प्लैलिस्टिक यूनिवर्स के पृ० ३०७ में दुहराया है।

४. वैराट्टिज—पृ ३८०।

इस मूक अनुभूति को आत्मनिष्ठ भाव समझकर आत्मकथात्मक नहीं माना जा सकता है ? नहीं, रहस्यवाद की बौद्धिकता और रहस्यवादी की निश्चेष्टता बताती है कि उच्चतर सत्ता अनुभूति से परे और अतीत होकर आत्मनिष्ठ मनःस्थितिमात्र नहीं है ।

२. बौद्धिकता, अर्थात् जेम्स के अनुसार रहस्यवाद नोएटिक है, अर्थात् इसमें अन्य भाव से भिन्न संज्ञानात्मकता है, जिसके कारण उच्चतर सत्ता के सबंध में संसूचना मिलती है । तोनी यह संसूचना अकथनीय कही जाएगी, क्योंकि इसके द्वारा तर्कमूलक ज्ञान से परे सत्यता की गहराई की झलक मिलती है^१ । इस बात को बिट्गिन्स्टाइन नहीं स्वीकार करेंगे, क्योंकि बिट्गिन्स्टाइन के अनुसार जो मूक अनुभूति तर्क और वचन से परे है, वह ज्ञान का भी विषय नहीं हो सकती है ।

३. रहस्यवाद की अकथनीयता तथा बौद्धिकता के साथ जेम्स ने रहस्यवाद के दो अन्य लक्षणों का भी उल्लेख किया है, अर्थात् उसकी क्षणभंगुरता और निष्क्रियता । बसों से लेकर प्रायः सभी दार्शनिकों ने माना है कि उच्चतर सत्ता का साक्षात्कार क्षणभंगुर हुआ करता है ।

४. रहस्यवादी की निष्क्रियता के सबंध में जेम्स का कहना है कि रहस्यवादी प्रायः निश्चेष्ट रहता है और उसे ऐसा मालूम देता है कि उसे किसी अन्य सत्ता ने अपनी पकड़ में प्रसित कर लिया है^२ । इस निष्क्रियता के आधार पर जेम्स बोध कराना चाहते हैं कि उच्चतर सत्ता मानव से परे और स्वतंत्र उसी प्रकार की सत्ता है जिस प्रकार बाह्य जगत् की सत्ता मानी जाती है । अतः, उच्चतर सत्ता की अपनी बाध्यता है, जिससे विवश होकर रहस्यवादी को उच्चतर सत्ता की वास्तविकता में विश्वास करना पड़ता है ।

जेम्स जानते थे कि रहस्यवाद को कितना ही बौद्धिक तथा रहस्यवादी की निश्चेष्ट प्रक्रिया क्यों न कहा जाए, इसके द्वारा उच्चतर सत्ता को स्वतंत्र अस्तित्व नहीं माना जाएगा । प्रायः अनेक प्रकार की भ्रान्तियों में भी भूत-प्रेत तथा अन्य पात्र सजीव और मानव से परे स्वतंत्र जीव मालूम देते हैं, पर उन्हें विक्षिप्त मानस की उरज ही कहा जाता है । इसी प्रकार रहस्यानुभूति को भी प्रायः दार्शनिक आत्मनिष्ठ अथवा विषयीगत समझते आए हैं । परन्तु जेम्स का

१ बही—पृ० ३८० ।

२ बैरटिज—पृ० ३८१

कहना है कि रहस्यानुभूति से रहस्यवादी के जीवन में इतना बल बला आता है, इतनी शांति चली आती है और उसकी व्यक्तिनिष्ठ समस्याएँ ऐसी उन्मूलित हो जाती हैं कि उसके लिए उसकी अनुभूति स्वतः प्रमाणित मालूम देती है। रहस्यवादी को उसका जीवन इतना साधक मालूम देने लगता है कि उसे इसकी सुधि ही नहीं होती कि यह रहस्यानुभूति कहाँ से कैसे और क्यों हुई^१। जेम्स रहस्यानुभूति को सही मानते हैं, परन्तु इसे वे सीमित भी मानते हैं। रहस्यानुभूति के संबंध में उन्होंने तीन निष्कर्षों को स्थापित किया है^२ :

१. जिसे रहस्यानुभूति होती है, उसके लिए इस रहस्यानुभूति को प्रामाणिक मानना चाहिए।

२. परन्तु जिन व्यक्तियों को रहस्यानुभूति नहीं प्राप्त होती है, उनके लिए रहस्यानुभूति को स्वीकृत करने में किसी प्रकार की बाध्यता नहीं हो सकती है, अर्थात् अ-रहस्यवादियों के लिए रहस्यानुभूति को कोई मान्यता देने की आवश्यकता नहीं है।

३. परन्तु न तो अरहस्यवादियों को यह घोषित करने का अधिकार है कि रहस्यानुभूति सब के लिए अमान्य है और न उन्हें इसका अधिकार है कि वे संवेदन को ही एकमात्र ज्ञान-प्राप्ति का मार्ग समझे। अ-रहस्यवादियों को स्वीकार करना चाहिए कि संवेदों के अतिरिक्त अन्य आध्यात्मिक विषय भी हैं, जिन्हें रहस्यानुभूति के द्वारा जाना जा सकता है। जेम्स के लिए उस अनुभूति को, जिससे मानव के जीवन में सार्थकता उत्पन्न हो, उचित और न्यायसंगत मानना चाहिए। परन्तु रहस्यवादी की न्यायसंगति केवल परिणामवादी है। इसलिए जेम्स को रहस्यवाद को उचित तथा न्यायसंगत सिद्ध करने के लिए अन्य कसौटी को भी स्थापित करना पड़ा।

जेम्स मनोवैज्ञानिक थे और उन्होंने प्रतिवर्त-क्रिया को, रहस्यवाद के संदर्भ में कुंजीपद माना है। प्रत्येक प्रतिवर्त-प्रक्रिया में तीन अंग देखने में आते हैं, अर्थात् (क) उद्दीपन (ख) तंत्रिकीय केन्द्र, जिसमें प्रायः उद्दीप्त तंत्रिका आवेग उच्चतर तंत्रिकीय केन्द्रों के द्वारा बढ़ाया-घटाया जाता है, और (ग) अन्त में गति उत्पन्न होती है। इन तीन अंगों के अनुरूप रहस्यानुभूति में भी तीन कसौटियों को रहना चाहिए, अर्थात् स्वतःसिद्धि, दार्शनिक तर्कसंगति और नैतिक

१. दि विब टू विस्वीब—पृ० २३६

२. वैराइविज—पृ० ४२२-४२३

उपयोजिता^१। पहले ही कहा जा चुका है कि जेम्स के अनुसार रहस्यवादी के लिए रहस्यानुभूति को स्वयं प्रकाशित माना जा सकता है। पर क्या दार्शनिक दृष्टिकोण के आधार पर भी रहस्यानुभूति को उचित समझा जा सकता है? इसे दार्शनिक रूप से उचित समझाने के लिए, जेम्स के अनुसार, इसे विज्ञान और अन्य ज्ञानराशियों से भी मेल खाना चाहिए। जेम्स के लिए धार्मिक अनुभूति को वैज्ञानिक रूप से उचित मानने के लिए इसे मनोवैज्ञानिक निष्कर्षों के अनुरूप होना चाहिए और फिर मानव की समस्त अनुभूतियों से, विशेषकर भाव से, मेल खाना चाहिए। अन्त में, जेम्स सुधारवादी थे और इसलिए रहस्यानुभूति को उचित समझने के लिए इस अनुभूति के द्वारा जीवन में सुधार लाने के लिए, इसकी बुराइयों को दूर करने के लिए उत्प्रेरणा प्राप्त होनी चाहिए। इन तीनों कसौटियों को ध्यान में रखकर रहस्यानुभूति को वैज्ञानिक रूप से उचित समझने के लिए इसका सर्वप्रथम मनोवैज्ञानिक अध्ययन होना चाहिए।

जेम्स के अनुसार, रहस्यानुभूति को आत्मनिष्ठ नहीं मानना चाहिए, क्योंकि रहस्यवादी को मालूम देता है कि यह अनुभूति किसी बाह्य-निष्ठ उच्चतर सत्ता से प्राप्त होती है। परन्तु इस प्रकार की रहस्यानुभूति व्यक्ति के अवचेतन के द्वारा प्राप्त होती है। जेम्स के द्वारा बाह्य जगत् को जानने के लिए जिस प्रकार चेतन मन की आवश्यकता होती है, ठीक इसी प्रकार अदृष्ट उच्चतर सत्ता को जानने के लिए केवल अवचेतन की ही मदद ली जाती है^२। इसलिए जेम्स का कहना है कि मानव से परे उच्चतर सत्ता का जो भी स्वरूप हो, कम-से-कम मानव स्तर पर इस सत्ता का संबंध मानव के अवचेतन के साथ अवश्य है^३। चूँकि अवचेतन^४ पर चेतन का कोई नियंत्रण नहीं होना, इसलिए रहस्यवादी को ऐसा मालूम देता है कि उसे रहस्यानुभूति बाह्य सत्ता से उत्पन्न हो रही है और उसे अपनी निश्चेष्टता मालूम पड़ती है। फिर चूँकि चेतन की तुलना में अवचेतन का क्षेत्र अधिक व्यापक कहा जाता है, इसलिए रहस्यवादी को ऐसा बोध होता है मानो उसे रहस्यानुभूति किसी

१. बैराटिज—पृ० १८

२. बैराटिज—पृ० २४२, २४३

३. बैराटिज—पृ० ५१२

४. जेम्स अवचेतन और चेतन के बीच भेद नहीं करते हैं। इसलिए इसके लिए वे दोनों एक ही हैं।

उच्चतर सत्ता से प्राप्त हो रही है। फिर इसमें संदेह नहीं कि अनेक प्रातिम रचनाएँ इसी अवचेतन से व्यक्तियों को प्राप्त होती हैं। इसलिए जेम्स का कहना है कि रहस्यवादी शब्दशः मानता है कि उसकी रहस्यानुभूति उच्चतर बाह्य सत्ता द्वारा उत्पन्न होती है^१।

चूँकि जेम्स मानते हैं कि उच्चतर सत्ता, जिसका बोधन रहस्यानुभूति में होता है मानव के अचेतन के साथ एकसीम (सलग्न) और अविच्छिन्न है, इसलिए जेम्स को यह भी मानना चाहिए कि उच्चतर सत्ता मानसिक या आध्यात्मिक है। जेम्स इस बात को स्वीकार करते हैं, परन्तु वे इसके अतिरिक्त इस उच्चतर सत्ता के स्वरूप के संबंध में कहते हैं कि बस इतना ही भर कहा जा सकता है कि मानव में परे उच्चतर आध्यात्मिक सत्ता है^२। पर इससे अधिक कुछ कहना जेम्स के लिए अतिविश्वास (ओवर-बिलीफ कहा जाएगा। परन्तु जेम्स का कहना है कि मानव इतने से ही संतोष नहीं करता है कि कोई उच्चतर सत्ता है जिससे संबंध स्थापित कर व्यक्ति स्थिरता को प्राप्त करता है: वह ईश्वर के संबंध में बिना अन्य बौद्धिक प्रत्यय स्थापित किए उस उच्चतर सत्ता के साथ संबंध नहीं स्थापित कर पाता है, इसलिए जेम्स के अनुसार उच्चतर सत्ता के संबंध में बिना ओवर-बिलीफ (अति विश्वास) स्थापित किए मानव उसके साथ सयुक्ति नहीं प्राप्त कर सकता है^३। इसलिए जेम्स ने धार्मिक अनुभूति के लिए अतिविश्वास को एकदम अनिवार्य माना है। जेम्स उच्चतर सत्ता को इसलिए वास्तविक मानते हैं कि इसके द्वारा मानव में पुनरुज्जीवन प्राप्त होता है। चूँकि मानव को यथार्थ माना जाएगा, इसलिए वह सत्ता, जो अन्य यथार्थ जीवों पर यथार्थ प्रभाव डालती है, अवश्य वास्तविक मानी जाएगी^४। यही तर्क आगे चलकर युंग ने भी आध्यात्मिक सत्ता के विषय प्रस्तुत किया है।

१. बैराइटज—पृ० ५१२, ५१३। जेम्स की डेन को युंग ने भी स्वीकार किया है और बताया है कि अचेतन ही धार्मिक अनुभूति का स्थान है।

२. दि विल टू विलीव—पृ० ४३-४४, १३१।

३. बैराइटज—पृ० ५१४-५१५। जेम्स का यह मत पॉल तीखिख से बहुत मिलता है। पॉल तीखिख के अनुसार धार्मिक परम सत्ता निम्नाधिक अतीत है, जिसके संबंध में बिना किसी प्रतीक की मदद के कुछ कहा नहीं जा सकता है। जेम्स की भाषा में निम्नाधिक अतीत को उच्चतर सत्ता और प्रतीक को अतिविश्वास कहा गया है।

४. बैराइटज—पृ० ५१६-५१७।

जेम्स का कहना है कि धार्मिक लक्ष्य के लिए आवश्यक है कि जीवनोद्धार हो और व्यक्ति के अन्दर आध्यात्मिक उत्प्रेरणा प्राप्त हो, परन्तु बिना उच्चतर सत्ता के संबंध में अतिविश्वास के पुनरुज्जावन प्राप्त करना कठिन है। इसलिए जेम्स का कहना है कि ईसाइयों के लिए उच्चतर सत्ता को व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर मानना आवश्यक और उपयोगी अतिविश्वास है। परन्तु जेम्स बराबर मानते आए हैं कि अन्य धर्मपरम्पराओं की भी अवहेलना नहीं करनी चाहिए। फिर व्यक्ति अनेक वर्गों में बँटे रहते हैं, इसलिए सभी व्यक्तियों के लिए किसी भी धर्म को सर्वव्यापक नहीं मानना चाहिए^१। अतः, ईसाइयों का ईश्वर-संबंधी धर्म अनेक धर्मों में से एक है, परन्तु यह उनके लिए जीवन की अनुपम निधि है। परन्तु क्या इस व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर को निरपेक्ष मानना चाहिए? प्रारंभ में ही कहा जा चुका है कि जेम्स निरपेक्ष प्रत्यक्षवाद के विरोधी थे और इसलिए जेम्स के लिए ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण महान सत्ता है, परन्तु उनका कहना है कि ईश्वर शक्ति या ज्ञान में या दोनों में सीमित है^२। परन्तु यदि हम ईश्वर को सीमित नहीं मानकर उसे निरपेक्ष मानें तो ईश्वर ही सभी बुराइयों के लिए उत्तरदायी माना जाएगा। फिर ईश्वर की उपास्यता कम हो जाएगी। दूसरी बात है कि यदि ईश्वर को अपरिमित मान लिया जाए तो व्यक्ति हाथ पर हाथ चर कर बैठ जाएगा और किसी सुधार के कार्य में हाथ नहीं बढ़ाएगा। निरपेक्षवादी के अनुसार सभी प्रक्रियाएँ ईश्वर से ही संचालित होनी हैं, इसलिए ईश्वर ही समय के पूरा हो जाने पर सभी अशुभ को दूर कर देगा। अतः, निरपेक्षतावाद से अकर्मण्यता उत्पन्न हो जाती है। इसलिए नैतिक उपयोगिता की तीसरी कसौटी को ध्यान में रखकर सुधारवाद को सही मानना चाहिए। इस सुधारवाद के अनुसार स्वीकार करना चाहिए कि इस विश्व में अशुभ है। चूँकि ईश्वर स्वयं शुभ है, परन्तु चूँकि उसकी शक्ति सीमित है इसलिए वह चाहता है कि अशुभ दूर हो जाए, परन्तु सीमित होने के कारण अशुभ को दूर नहीं करसकता है। ऐसी दशा में यदि मानव ईश्वर से समुचित स्थापित कर अशुभ को दूर करने में अनुप्रेरणा प्राप्त करे तो वह वास्तव में अपनी दुर्बल भुजाओं के द्वारा अशुभ के हटाने में ईश्वर का सहयोगी सिद्ध होगा^३।

१. वैराट्टिज—पृ० ७५, १३५, ३३३, ४७७।

२. ए. प्लुरसिटिक यूनिवर्स—पृ० ३११

३. वैराट्टिज—पृ० ११६, फिर देखें ए. प्लुरसिटिक यूनिवर्स—१११, १२४, २६४-२६५।

जेम्स ने स्वीकार किया है कि धर्म को भावप्रधान मानना चाहिए और भाव की आत्मनिष्ठ प्रक्रिया कहा जाता है तो इसके आधार पर किस प्रकार ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार किया जा सकता है ? इस स्थल पर जेम्स का संकल्पात्मक विश्वास (विल टू बिलीव) का सिद्धान्त उल्लेखनीय है। जेम्स का कहना है कि बिना मानव की आत्मनिष्ठ अभिरुचि के कोई भी संज्ञान संभव नहीं है। केवल संवेदनों की प्राप्ति से ज्ञान संभव नहीं हो सकता है। सामान्य रूप में विज्ञान को इसीलिए संस्थापित किया गया है कि इसके आधार पर घटनाओं का पूर्वकथन और नियंत्रण किया जा सके और यह पूर्वकथन तथा घटनाओं का नियंत्रण मानव का अपना लक्ष्य है^१। इसी प्रकार लाभ-न्याय तथा आत्मसंगति सिद्धान्त विज्ञान के लिए महत्वपूर्ण होता है, पर ये भी सिद्धान्त मानसिक धर्म को कम करने के लिए ही किया जाता है। क्या इन सिद्धान्तों में मानव की भाव-अभिव्यक्ति नहीं छिपी है ? फिर विज्ञान में घटनाओं को व्यवस्थित किया जाता है और मिथ्या सिद्धान्तों को छोड़ा जाता है, क्या ये सब मानव के कल्याण हेतु नहीं प्राप्त किया जाता है^२ ? अब यदि विज्ञान और दर्शन की स्थापना के लिए मानव अभिरुचि को नहीं त्यागा जा सकता है तो धर्म के संबंध में कैसे इसकी अवहेलना की जा सकती है ?

परन्तु यहाँ एक आपत्ति की जा सकती है। यहाँ हमें कहा जा सकता है, 'धैर्य रखो ! जब कुछ अधिक तथ्यों का ज्ञान हमें प्राप्त हो जाए तभी हम अदृष्ट परम सत्ता के संबंध में कोई उचित प्राक्कल्पना रचेंगे'। जेम्स का कहना है कि ठहरने और धैर्य धारण करने में संवेग का उतना ही हाथ है जितना उच्चतर सत्ता में विश्वास रखने में हमारी अभिरुचि का हाथ है। जेम्स के अनुसार संदेहवाद तथा अज्ञेयवाद में उतना ही संवेग छिपा है जितना ईश्वर के प्रति श्रद्धा में। संदेहवाद तथा अज्ञेयवाद में भी तर्क के साथ भावपूर्णता पाई जाती है^३। अतः, ईश्वर के प्रति आस्था तथा अनास्था, दोनों ही दशाओं में दो विकल्प हैं और दोनों ही स्थितियों में भाव-संवेग समानरूप से देखने में आता है। ऐसी दशा में ईश्वर के प्रति आस्था के पक्ष में निम्नलिखित युक्तियाँ प्रस्तुत की जा सकती हैं।

१. दि विड टू बिलीव—पृ० ११७, ११८।

२. दि विड टू बिलीव—पृ० २२

३. दि विड टू बिलीव—पृ० २७

ईश्वर का हम मानें या न मानें, ये दो विकल्प हमारे सामने हैं। हमें इनके अपनाने या छोड़ने के पूर्व विकल्प के स्वरूप को भी निर्धारित कर लेना चाहिए। विकल्प या तो जीवित होते या मृत, बाध्य होते या परिहार्य, महत्त्वपूर्ण होते या तुच्छ। जीवित विकल्प वह है, जिसके संबंध में हमें कुछ-न-कुछ निर्णय लेना पड़ता है। उदाहरणार्थ, यदि सबेरे नींद सगी हुई है तो अलार्म के बजने पर सोए रहें या जागें, यह विकल्प जीवित कहा जाएगा। भुँह-हाथ धो लेने के बाद सोए रहने के विकल्प को मृत माना जाएगा। छुरा दिखाने पर पैसे ढाकू को दे देने का विकल्प बाध्य कहा जाएगा। इसके विपरीत धिक्का-आश्रम में चंदा देने के विकल्प को परिहार्य कहा जाएगा। अब नौकरी करें या शोध कार्य करें। इन विकल्पों को जीवन के लिए महत्त्वपूर्ण माना जाएगा। परन्तु मिनेमा जाएँ या नहीं, इसे तुच्छ विकल्प कहा जाएगा। जीवित, बाध्य तथा महत्त्वपूर्ण विकल्प को सच्चा कहा जाएगा, क्योंकि ऐसे विकल्प के संबंध में हमें किसी-न-किसी पक्ष को अपनाना ही पड़ेगा। परन्तु यदि सच्चे विकल्प को हम अपनायें या उसे छोड़ें, अन्त में हमें इन दोनों ही दशाओं में भाव की सहायता लेनी ही पड़ेगी। ऐसे सच्चे विकल्प को जिसे ज्ञान और तर्क किसी प्रकार निर्णीत नहीं कर सकते हैं, अपनाने के लिए, जेम्स के अनुसार मानव को पूर्ण स्वतंत्रता है^१। जब ऐसा कोई सच्चा विकल्प चला आता है जिसके संबंध में बौद्धिक आधार पर कुछ भी निश्चित नहीं किया जा सकता है, तो ऐसी स्थिति में, जेम्स के अनुसार, हमारी भावपूर्ण प्रकृति को पूर्ण अधिकार है कि वह उस विकल्प के संबंध में कोई-न-कोई निर्णय ले ले। जेम्स के अनुसार ऐसी दशा में विकल्प को अपनाने तथा छोड़ने में एक क्षतरा बराबर छिपा रहता है। दोनों ही दशाओं में सत्यता को जो देने का समान भय बना रहता है^२। परन्तु जेम्स के अनुसार, अकर्मण्यता की अपेक्षा साहसी कदम उठाना कहीं अधिक श्रेयस्कर है। शायद ही कोई विज्ञान का ऐसा नियम है या ऐसा तथ्य है, जिसे आन्तरिक उत्प्रेरणा के फलस्वरूप नहीं स्थापित किया गया है^३। इसलिए जेम्स की उक्ति है कि अपनेजीवन को क्षण प्रति क्षण बिना जोखिम में डाले हम किसी भी नयी खोज को नहीं स्थापित कर सकते हैं। इसी प्रकार अदृष्ट उच्चतर सत्ता में

१ दि विल—पृ० २६

२. दि विल—पृ० ११

३. दि विल—पृ० ५१

आस्था रखकर ही उसके प्रति हम अनुक्रियाशील हो सकते हैं और अपनी अनुक्रियाशीलता के फलस्वरूप ही उसके अस्तित्व का प्रमाणीकरण कर सकते हैं^१।

अतः, जेम्स के अनुसार, ईश्वर में विश्वास रखना सम्पूर्णतया युक्तिसंगत समझा जाएगा। हमें वास्तव में उसी को युक्तिपूर्ण मानना चाहिए जिसका हमारे पूर्ण व्यक्तित्व से मेल खा जाय। अतः, वह विश्वास जिससे हमारे सम्पूर्ण भावपूर्ण व्यक्तित्व का मेल खा जाय अवश्य ही युक्तिपूर्ण समझा जायगा। इसलिए ईश्वरवाद को न्यायसंगत माना जाएगा। जेम्स के अनुसार ईश्वर से न्यूनतर किसी अन्य सत्ता को ग्रहण करना युक्तिपूर्ण नहीं कहा जायगा और अनीश्वरवाद को स्वीकार करना असंभव माना जाएगा^२। भौतिकवाद तथा अज्ञेयवाद को जेम्स अवेश्वरवाद^३ मानते थे; क्योंकि इन वादों में ईश्वर की तुलना में भौतिक तथा अज्ञेय सत्ताओं को न्यूनतर माना जाएगा। स्पष्ट तो नहीं किया है, परन्तु संभवतः अतीश्वरवाद से जेम्स निरपेक्ष प्रत्ययवाद की ओर निर्देश करते हैं; क्योंकि प्रत्ययवाद के अनुसार ईश्वर से परे निरपेक्ष सत्ता को स्वीकार किया जाता है।

जेम्स के अनुसार, ईश्वर एक व्यक्तित्वपूर्ण सत्ता है जो मानव से अतीत और स्वतंत्र है। इसलिए परम सत्ता में विलयन की बात करना भ्रान्तिपूर्ण है। फिर निरपेक्ष प्रत्ययवाद के विरोध में जेम्स का कहना है कि मानव के लिए ईश्वर की सत्ता भाव तथा व्यवहार की दृष्टि से वास्तविक मानी जाती है। परन्तु हमें मानना पड़ेगा कि धर्म की दृष्टि के अनुसार ईश्वर और मानव दो स्वतंत्र सत्ताएँ हैं, न कि एक। अतः, जेम्स प्रत्ययवाद के एकत्ववाद को नहीं स्वीकार करते हैं। एकत्ववाद के विरुद्ध जेम्स की निम्नलिखित युक्तियाँ हैं।

यदि ईश्वर अपरिमित तथा सर्वशक्तिमान सत्ता होता; तो ईश्वर के समान इस विश्व में भी पूर्णता रहती। परन्तु यह संभव नहीं हो सकता है कि अंगों में ईश्वर अपूर्ण हो और उनकी समष्टि अर्थात् ईश्वर पूर्ण हो। अतः, यदि ईश्वर पूर्ण होता तो विश्व में कमी भी अचुम्ब नहीं होता^४। अतः, अपरिमित, सर्वशक्तिमान तथा शुद्ध शुभ ईश्वर के प्रत्यय में आत्मविरोध उत्पन्न हो जाता

१. दि विज—पृ० २४

२. दि विज—पृ० ११६, १३४।

३. अर्थात् जो ईश्वरवाद की तुलना में निम्नतर कोटि का हो (इन्फ्रा-डीज्म)

४. ए प्सूरसिस्टिक यूनिवर्स—पृ० १२३-१२४

है। फिर यदि ईश्वर ही सम्पूर्ण सत्ता हो, तो ईश्वर विश्व की सभी बुराइयों के लिए उत्तरदायी हो जाएगा और उसे ईश्वरवाद में नहीं स्वीकार किया जाता है^१। फिर ईश्वर को ही पूर्ण सत्ता मान लेने से लोग भाग्य-भरोसे रहकर अकर्मण्य हो जाएंगे। इसलिए जेम्स के अनुसार ईश्वर सीमित है। उसने विश्व में अशुभ उत्पन्न नहीं किया है। उसे स्वयं अशुभ को दूर करना पड़ता है। ऐसा मानकर हम ईश्वर से संबंध जोड़कर, ईश्वर के साथ मिलकर अशुभ को हटाने में ईश्वर का सहयोगी अथवा सहकर्मी बन सकते हैं^२। यदि हम मान लें कि ईश्वर अपरिमित नहीं है तो इसका मतलब है कि अशुभ के साथ मानव का संबंध वास्तविक है; तब मानव को जोखिम उठाकर भी ऐसा प्रयास^३ करना होगा कि समाज और जीवन में सुधार आता रहे।

जेम्स की धार्मिक व्याख्या की आलोचना

इसमें सदेह नहीं कि लूबा और जेम्स को धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के क्षेत्र में पथपदार्थक माना जाएगा। चूँकि जेम्स की गवेषणा मौलिक है, इसलिए हम सदर्भ में उनके द्वारा प्रस्तुत देन को भी प्रमुख माना जायगा। उन्होंने धर्म के मनोवैज्ञानिक अध्ययन में अनेक ऐसे निष्कर्षों को स्थापित किया है; जिन्हें उनके उत्तरवर्तियों ने अपने स्वतंत्र शोधों के आधार पर पुष्ट किया है।

१. जेम्स ने धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करने में अचेतन को मुख्य स्थान प्रदान किया है और अभी तक जेम्स के इस निष्कर्ष को लोग स्वीकार करते हैं। उनके उत्तरवर्त्ती युग ने बताया है कि अचेतन ही धर्म का उद्गम-स्थान है जिसकी तथ्यता को सर्वप्रथम फ्रायड ने वैज्ञानिक रीति से स्थापित किया था। उसके बाद पॉल तीलिख प्रसिद्ध धर्मदार्शनिक हुए, जिन्होंने कहा है कि बिना प्रतीकों की सहायता लिखे हुए, परम सत्ता के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता है। परन्तु पॉल तीलिख के अनुसार भी प्रतीक विशेषतया अचेतन से उद्गमित होकर चेतन में सर्वस्वीकृत होते हैं।

२. जेम्स ने बताया है कि धार्मिक अनुभूति शुद्ध रूप में रहस्यानुभूति कहो जा सकती है और रहस्यानुभूति के आधार पर यही कहा जा सकता है कि

१. वही—पृ० २८४

२. दि मिल—पृ० ११, बैरादिक—पृ० ११६

३. दि मिल—पृ० ११

उच्चतर सत्ता है। पर इसकी वास्तविकता को छोड़कर इसे किसी भी विशिष्ट रूप में मानना अतिविश्वास (ओवर-बिलीफ) कहा जाएगा। यह भी कहना कि यह उच्चतर सत्ता व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर है, जेम्स के अनुसार अतिविश्वास ही कहा जाएगा। और, यह कहना भी अतिविश्वास है कि उच्चतर सत्ता है और वह निगुण है; हालाँकि, ऐसा मानना प्रसिद्ध धर्मपरम्परा के अनुकूल है। शकर और अक्वाइनस, दोनों ने ही कहा है कि परम सत्ता की वास्तविकता को छोड़कर इसके विशिष्ट गुणों को अज्ञात, अज्ञेय तथा अकथनीय समझना चाहिए। इस युग के धर्मदार्शनिक पॉल तीलिस् ने भी परम सर्वातीत सत्ता के संबंध में यही बात कही है। पर क्या ओवर-बिलीफ व्यर्थ है? नहीं। जेम्स का कहना है कि बिना अतिविश्वास के उच्चतर सत्ता के साथ संयुक्त संभव नहीं हो सकती है। परन्तु जेम्स ने 'अति-विश्वास' के संबंध में कुछ स्पष्ट नहीं किया है। क्या इस अतिविश्वास को 'बौद्धिक प्रत्यय' कहा जायगा? जेम्स के दिए गए उदाहरण के अनुसार व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर, देवी-देवता, आदर्शपूर्ण सत्ता इत्यादि अतिविश्वास के नमूने हैं। क्यों इन्हे 'बौद्धिक प्रत्यय' कहा जा सकता है? देवी-देवता, ईश्वर इत्यादि तर्कान्तरक बुद्धि की उपज नहीं हैं। ये सब प्रत्ययों से उद्बोधित होकर अचेतन से उत्पन्न होते हैं। इन्हे देवकथा, मिथ, प्रतीक इत्यादि सज्ञाओं से पुकारा जाता है। अतः, जेम्स यदि 'बौद्धिक प्रत्यय' के उदाहरणों पर विचार करते तो उन्हें मानना पड़ता कि ईश्वर, देवी-देवता इत्यादि प्रतीक हैं। फिर यदि ये प्रतीक कहे जाएँ, तो इन्हे सज्ञातात्मक नहीं माना जाएगा और इनका औचित्य-प्रतिपादन भी वैज्ञानिक तथ्यों से भिन्न रूप में स्पष्ट किया जाएगा। कहने का तात्पर्य है कि जेम्स के निष्कर्ष में समसामयिक धार्मिक विचारधारा का स्पष्ट पूर्वाभास मिलता है।

३. फिर धर्म की मनोवैज्ञानिक स्थिति का विवरण देते हुए जेम्स ने बताया है कि धार्मिक स्थितिक्रम में बेचैनी और स्थिरता के दो पूर्व और अपर पक्ष देखने में आते हैं। यह भी समकालीन धार्मिक विचार का पूर्वाभास माना जायगा। समकालीन अस्तित्ववादी धर्मदर्शन में बताया जाता है कि सर्वप्रथम असत् का भाव, निरर्थकता का भाव तथा आत्मविमुखीकरण की भावना पायी जाती है और तब ईश्वर में आस्था के आधार पर ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण द्वारा व्यक्ति को जीवन स्थिर और सार्थक मालूम देने लगता है।

४. जेम्स के अनुसार धर्म आस्था का विषय है, न कि वैज्ञानिक संज्ञान का। उन्होंने यह भी बताया है कि यह आस्था संस्कृति तथा अचेतन के द्वारा

उत्पन्न होती है। उन्होंने 'आस्था' का विशेषण नहीं किया है, परन्तु जेम्स के अनुसार यह भाव-प्रधान मानसिक स्थिति है। आगे चलकर हम देखेंगे कि जेम्स के लिए इस आस्था को भरोसा तथा वफादारी की संज्ञा दी जा सकती है और इस रूप में आस्था को भाव-प्रधान माना जायगा, न कि संज्ञानात्मक। जेम्स बार-बार कहते हैं कि आस्था में संज्ञानात्मकता नहीं है। उन्होंने आस्थासोपान का उल्लेख (ए प्लुरलिस्टिक यूनिवर्स पृ० ३२९) किया है, परन्तु पाँचों में से किसी भी पग को तर्कसंगत नहीं कहा जा सकता है। तो भी जेम्स के अनुसार इस आस्था को सही समझा जाएगा क्योंकि, जीवन तर्कनियमों से अधिक व्यापक है और व्यावहारिक जीवन से इसे सिद्ध माना जायगा। तो क्या किसी भी प्रकार की आस्था से काम चल सकता है? हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि विभिन्न प्रकार की आस्थाओं के कारण अनेक बुराइयाँ भी उत्पन्न हुई हैं। अतः, जेम्स को बताना चाहिए या कि आस्था सत्य-असत्य नहीं होनी क्योंकि यह भाव का विषय है, न कि संज्ञान का। तोभी इसमें औचित्य-अनौचित्य का प्रश्न उठता है और इसकी भी अपनी कसौटी है। आस्था भी स्वस्थ और अस्वस्थ हो सकती है और जेम्स ने बताया है कि व्यक्ति में अस्वस्थ और स्वस्थ धार्मिक भाव रह सकता है और असाक्षान् रूप में उन्होंने बताया है कि उसी धार्मिक भाव को स्वस्थ कहा जाएगा जिसके द्वारा व्यक्ति के अन्दर समाकलित और रचनात्मक प्रक्रियाओं का संचार होगा और जिससे अन्त में अगुभ को दबाकर समाज में सुधार लाया जाएगा। परन्तु ऐसी अवस्था में उच्चतर सत्ता के प्रति आस्था वास्तव में जीवन के प्रति अभिवृत्ति में बदल जाएगी और जिस अभिवृत्ति की व्याख्या आगे चलकर बिस्डम और हेयर के लिबक-सिद्धान्त में स्पष्ट की जाएगी।

५. जेम्स उस युग में नहीं उत्पन्न हुए थे जिसमें ईश्वर को मृत कहा जा सकता था। उनके लिए कम-से-कम मनोवैज्ञानिक स्तर पर ईश्वर को अनुप्रेरक शक्ति के रूप में माना जाता था। अतः, जेम्स को उच्चतर सत्ता की वास्तविकता पर बल नहीं देना चाहिए था और वास्तव में जेम्स ईश्वर की वास्तविकता पर बल भी नहीं देना चाहते थे। जेम्स के अनुसार धार्मिक अनुभूति की विशेषता इसी बात में है कि व्यक्ति में उदात्त वृत्तियों का संचार हो और ईश्वर के संबंध में तात्त्विक रूप से बहुत कम कहा जा सकता है। ईश्वर न जाना जाता है और न समझा जाता है,—उससे काम लिया जाता है^१। अन्तिम रूप में

जेम्स के अनुसार, ईश्वर नहीं, बरन् जीवन, अधिक जीवन, अधिक व्यापक जीवन, अधिक समृद्ध तथा संतोषजनक जीवन ही धर्म का उद्देश्य है^१। ऐसी अवस्था में जेम्स को कहना चाहिए था कि उच्चतर सत्ता के संबंध में केवल प्रतीकों के ही द्वारा कुछ कहा जा सकता है और सही प्रतीक किसी व्यक्ति के लिए वही है जो उसे अनुप्राणित करे और उसके जीवन में मूल्यों को संवर्धित करे। ऐसा न कहकर उन्होंने भ्रामिक रूप से बताया है कि ईश्वर में हमें संकल्पात्मक विश्वास का अधिकार है। यदि ईश्वर न तो तर्क और न ज्ञान का विषय है, तो उसके संबंध में किस प्रकार का संज्ञानात्मक संवाक्य स्थापित किया जा सकता है? वास्तव में जेम्स ने ईश्वर के संबंध में कहा है कि ईश्वर के अस्तित्व को किसी भी प्रकार की युक्ति के आधार पर स्थिर नहीं किया जा सकता है, परन्तु हमें अधिकार है कि हम इस प्रकार की सत्ता में विश्वास रखें या न रखें। इस छूट के संबंध में जॉन हिक ने भी चर्चा की है। परन्तु इस अधिकार को वैधिक माना जाएगा, न कि वैज्ञानिक। इस संकल्पात्मक विश्वास के अधिकार के प्रसंग में सान्तायना की उक्ति उल्लेखनीय है। सान्तायना के अनुसार जेम्स ने इतना ही भर माना है कि उन्हें विश्वास रखने का अधिकार है। परन्तु सान्तायना के अनुसार यदि यह कहा जाएगा कि किसी भी सत्ता में चाहे वह मृत्यु हो या असत्य, विश्वास रखने से जीवन बेहतर हो जाना है, सर्वथा असत्य कथन है। यदि भ्रामक विश्वास से जीवन उत्तम भी हो जाए, तो भी सत्यता के अनुरूप जीवन की तुलना में भ्रमपूर्ण उत्तम जीवन को अच्छा नहीं माना जाएगा। भ्रमपूर्ण विश्वास से न तो सुरक्षा हो सकती, न इसे इतना मधुर माना जा सकता है और न जीवन के लिए इसे इतना उपयोगी ही माना जा सकता है। वास्तव में जीवन विश्वास को ढोए रहना मानसिक व्याधि ही है। विश्वास अवश्य रहना चाहिए, शायद बिना विश्वास के जीवन संभव नहीं है। परन्तु विश्वास को युक्तिपूर्ण होना चाहिए। यदि विश्वास का विषय निश्चित हो, तो इसे निश्चित कहना चाहिए, यदि यह संभाव्य हो, तो इसे संभाव्य समझना चाहिए, यदि यह इच्छापरक हो, तो इसे इच्छापरक मानना चाहिए और यदि यह असत्य हो, तो इसे असत्य कहना चाहिए^२।

मैं नहीं समझता हूँ कि जेम्स ने संकल्पात्मक विश्वास में अधिकार के समर्थन में किसी भ्रम का पल लिया है। जेम्स बताना चाहते थे कि धार्मिक

१. वैराइज—५० १०६—१०७

२. शाल्टर कॉफ़मैन, क्रिटिकल आन रिलिजन रेंड किनॉसफो, ५० ८५—८६।

जीवन में बौद्धिक प्रत्यय (जिसे प्रतीक कहा जाएगा) नितान्त आवश्यक हैं । इन प्रतीकों को सापेक्ष तथा विविध माना जाएगा । तोभी प्रत्येक व्यक्ति को अपने संस्कार तथा मनोवैज्ञानिक वर्ग के अनुरूप ऐसे प्रतीक को चुन लेना चाहिए जो उस व्यक्ति को जीवित, बाध्य तथा बहुस्वपूर्ण मालूम दे । उचित प्रतीक वही है जो व्यक्ति के जीवन का पथदर्शन करे और उसके जीवन में सहायक सिद्ध हो । साथ ही साथ प्रतीकों की सापेक्षता को स्वीकार करते हुए असाक्षान् रीति से जेम्स ने स्पष्ट किया है कि न तो कोई प्रतीक अन्तिम सत्ता है और न इसका अपना स्वतन्त्र अस्तित्व है । प्रतीक का सच्चा होना व्यक्ति के विश्वास पर निर्भर करता है । बिना भक्त के भगवान नहीं और बिना भगवान के भक्त नहीं । ईश्वर और भक्त दोनों अवियोज्य हैं और दोनों एक दूसरे की सार्थकता को पारस्परिक रूप से स्पष्ट करते हैं । अतः, जेम्स के अनुसार जिस प्रकार किसी युवती विशेष के प्रति प्रेम और भरोसा दिखाकर उसे प्रेमिका में बदल दिया जाता है, उसी प्रकार किसी प्रतीक में आस्था दिखाकर उसे ईश्वरत्व में परिणत कर दिया जाता है । अतः, जेम्स ने संकल्पात्मक अधिकार-सिद्धान्त, धर्म की भावपरकता, रहस्यानुभूति की आत्मकथात्मकता के द्वारा स्पष्ट किया है कि मानव से परे किसी व्यक्तिस्वपूर्ण ईश्वर की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है । जेम्स के इस मत को हम पॉल तीलिङ्ग की विचारधारा में उच्च रूप में देखेंगे ।

परन्तु धर्म को अचेतन की उपज मान लेने में धर्म को मनस्ताप तथा चित्त-विक्षेप भी माना जा सकता है । कम से कम ईश्वरवाद के संबंध में फ्रायड का विचार था कि यह मानव का सामूहिक मनस्ताप है । फ्रायड के मत को बहुस्व-पूर्ण माना गया है और अब धर्म की मनोवैश्लेषिक व्याख्या को स्पष्ट किया जाएगा ।

धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या*

फ्रायड (सन् १८५६-१९३९ विज्ञानवादी, अनुभववादी तथा मनोवैश्लेषक थे । विज्ञानवादी वह है जो विज्ञान के निष्कर्ष और उसकी विधि को ज्ञान की अन्तिम कसौटी मानता है । फ्रायड ने स्वीकार किया है कि उनके लिए वही

* इन संदर्भों से लेखक की दो पुस्तकें लिखी जा चुकी हैं, अर्थात् 'मनोवैश्लेष्य और फ्रायडवाद की रूपरेखा' (मोतीलाल, १९१४) और 'क्रोयडियनीज़्म ऐंड रिलिजियन' (बैकर सिक, १९६४) ।

ज्ञान है जिसे प्रमाणित संबोधित प्रदत्तों को तर्कपूर्ण रीति से व्यवस्थित कर प्राप्त किया जाता है। उन्होंने बताया है कि श्रुति, अन्तःप्रज्ञा तथा अन्तःप्रेरणा से किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं प्राप्त हो सकता है^१। फिर उन्होंने बताया है कि ईश्वर का अस्तित्व न तो सिद्ध किया जा सकता है और न उसका अस्तित्व ही प्रमाणित किया जाता है^२। अतः, फ्रायड के लिए ईश्वर-संबंधी प्रश्न को अव्याकृत कहा जा सकता है। अतः, विज्ञानवादी होने के कारण ईश्वर-संबंधी फ्रायड के निष्कर्षों को नकारात्मक समझा जाएगा। परन्तु अन्त में हम देखेंगे कि वास्तव में धर्म के संदर्भ में फ्रायड का विचार भावात्मक था।

यह ठीक है कि फ्रायड को विश्व-विख्यात तथा युगप्रवर्तक मनोविश्लेषक माना जाता है। परन्तु धर्म के संबंध में उनकी खोज को शुद्ध मनोविश्लेषण की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। ईश्वर-संबंधी गवेषणा में फ्रायड अधिक दार्शनिक थे और कम मात्रा में मनोविश्लेषक थे। परन्तु उनका जो भी दर्शन था वह उनके मनोवैश्लेषिक निष्कर्षों और विधि से पूर्णतया प्रभावित था। अतः, धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या में मनोविश्लेषण, विज्ञानवाद तथा मानवतावाद का अविरोध सम्मिश्रण है।

धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या में अचेतन को कुजीपद समझना चाहिए। बर्ग्सों के मिथ-सिद्धान्त और धर्म के जेम्सीय मनोवैज्ञानिक अध्ययन में अचेतन को प्रमुख माना गया है। परन्तु बर्ग्सों और जेम्स ने अचेतन को दोषपूर्ण नहीं माना है। इसके विपरीत फ्रायड के अनुसार अचेतन कामनाओं और अभिलाषाओं से ही संचालित होता है। इसलिए अचेतन के द्वारा जो भी बात जानी जाएगी उसमें इच्छा-पूरकता पाई जाती है। अतः, अचेतन से उत्पन्न ईश्वरवाद, फ्रायड के लिए स्वप्न-तुल्य, इच्छा-पूरक, भ्रान्त मानसिक उत्पादन है। इसलिए इसकी अपनी कोई वास्तविकता नहीं। फिर उन्होंने बताया है कि प्रारंभिक युगों में धर्म और ईश्वरवाद से सम्म्यता-विकास में लाभ अवश्य हुआ है। परन्तु विज्ञानवाद के प्रचार के बाद, फ्रायड के अनुसार, ईश्वरवाद से बहुत अधिक हानि की संभावना हो सकती है। शायद दार्शनिक तथा मनोवैज्ञानिक स्तर पर फ्रायड निश्चित रूप से निष्कर्ष नहीं स्थापित कर पाए है कि अनीश्वरवाद सही

१. एच. पिट्सन, एसेज़ इन फिलॉसफी—पृ. ३३६।

२. एस. फ्रायड, फ्यूजर ऑफ़ ऐन रिलिजन—पृ. १४।

है। किन्तु मानवतावाद के प्रसार के बाद फ्रायड के योगदान के द्वारा अनौश्वर-वाद के लोकप्रिय होने में पर्याप्त सहायता मिली है।

ईश्वरवाद के मनोवैश्लेषिक अध्ययन की आवश्यकता : मनोविश्लेषण को स्थापित हुए बहुत अधिक दिन नहीं हुए हैं। इसके पूर्व बिना मनोवैज्ञानिक अध्ययन के ही धर्म की व्याख्या होती थी। इसलिए प्रश्न उठ सकता है कि अब क्या आवश्यकता हो गई है कि ईश्वरवाद की मनोवैश्लेषिक व्याख्या की जाए? इसी समय ईश्वरवाद के मनोवैश्लेषिक अध्ययन के कई कारण बताए जाते हैं। सर्वप्रथम, मनोविश्लेषण के प्रचार और प्रसार के बाद यह बात सर्वमान्य हो चुकी है कि मानव का कोई ऐसा व्यवहार नहीं है जहाँ उसके अचेतन का प्रभाव उस व्यवहार पर नहीं पड़ता है। परन्तु यह भी निर्विवाद रूप से स्वीकार किया जाएगा कि विज्ञान में वैज्ञानिक का अचेतन उसकी दो बातों के लिए महत्वपूर्ण है, अर्थात्

(क) वैज्ञानिक का अपने विषय का चुनाव उसके अचेतन से निर्बन्धित होता है, अर्थात् जमुक वैज्ञानिक वनस्पतिशास्त्री होगा या अन्य किसी विषय को अपनाएगा, यह उसके अचेतन से निर्धारित होता है।

(ख) द्वितीय, वैज्ञानिक खोज में अनवरत लगे रहने के लिए मानसिक उत्प्रेरणा धमिन गाँठों के उदात्तीकरण से प्राप्त की जाती है।

परन्तु वैज्ञानिक खोज और उसकी कथावस्तु की वास्तविकता इन अचेतन प्रक्रियाओं से नियन्त्रित नहीं होती हैं। वैज्ञानिक विषयवस्तु का मूल्यांकन मानसिक अनुप्रेरणाओं से परे विज्ञान-पद्धति पर निर्भर करता है। क्या यह बात धर्म के संबंध में भी कही जा सकती है?

यहाँ फ्रायड का कहना है कि मानसिक अनुप्रेरणा-शक्ति और वैज्ञानिक परिणाम, दोनों एक दूसरे से भिन्न और स्वतंत्र रहते हैं। परन्तु धर्म में अनुप्रेरणा इच्छापूर्क होती और इसी इच्छापूर्ति के फलस्वरूप ईश्वर, देवी-देवता इत्यादि आराध्य सत्ताओं को प्राप्त किया जाता है। अतः, धार्मिक सत्ताओं को अचेतन अनुप्रेरणाओं से अलग नहीं किया जा सकता है। अतः, धर्म में निहित मनोवैज्ञानिक अनुप्रेरणाओं को स्थापित करने के लिए धर्म के मनोवैश्लेषिक अध्ययन की आवश्यकता पड़ जाती है। इसी बात को दूसरे रूप में भी स्पष्ट किया जा सकता है।

यह ठीक है कि अपने मन को ताबे पर रखकर कोई भी व्यक्ति किसी भी विषय का अध्ययन नहीं कर सकता है। परन्तु विज्ञान और धर्म में मानसिक वृत्तियों का स्थान विभिन्न हुआ करता है। वैज्ञानिक, वैज्ञानिक विधि और परम्परा का अनुसरण करते हुए पूर्ण तटस्थतापूर्वक अपने विषय का अध्ययन करता है। वह चाहता है कि उसकी मानसिक कामनाएँ और अन्य इच्छाएँ उसकी खोज में किसी भी अंश में प्रभाव न डालें। वैज्ञानिक अपने व्यक्तित्व को आधारभूमि में रखकर अपनी वैज्ञानिक खोज में अपने को पूर्णतया निर्व्यक्तिक कर लेता है। इस तटस्थता, निर्व्यक्तिकता तथा व्यवित्स्वरिक्तता के विरुद्ध ईश्वरवाद में भक्त अपने पूर्ण व्यक्तित्व को लेकर पूर्ण संलग्नता के साथ ईश्वर का प्राप्त करने की धुन में लगा रहता है। ईश्वर प्राप्ति में तन्मयता, आत्म-समर्पण तथा आत्म-निवेदिता रहती है*। यही कारण है कि जेम्स ने धर्म को भावप्रधान माना है और समसामयिक अस्तित्ववाद में अन्तर्ग्रहण तथा आत्मसमर्पण की बात कही जाती है। इसी बात को मार्टिन बुबेर ने जो यहूदी ईश्वर-वैज्ञानिक थे, कहा है कि विज्ञान में वैज्ञानिक और उसके विषय के संबंध को मैं-तू का संबंध कहा जा सकता है। इसके विपरीत धर्म में भक्त और भगवान के बीच के संबंध को मैं-तू का संबंध कहा जा सकता है। मैं-तू से तात्पर्य है कि धार्मिक विषय को व्यक्तित्वपूर्ण माना जाता है और केवल व्यक्ति ही व्यक्ति का समझ सकता है। अब यदि इस बात को मान लिया जाय कि धार्मिक अनुभूति में भक्त का मुमुक्षुत्व, उसकी संलग्नता और व्यक्तित्वपूर्णता का रहना अनिवार्य है तो ऐसी अवस्था में ईश्वरवादी की मनोवैज्ञानिक व्याख्या करना भी अभीष्ट माना जायगा। हमें जानना चाहिए कि भक्त के अन्दर कौन-सी मानसिक अनुप्रेरणायें हैं जिनके द्वारा ईश्वर के लिए उसकी पिपासा और जिज्ञासा लगी रहती है।

संभव है कि लोग कहे कि फ्रायड का निष्कर्ष उनके मनोवैश्लेषिक दुराग्रह से ग्रसित था। फ्रायड सभी प्रक्रियाओं में अचेतन के प्रभाव को दिखाना चाहते थे और यदि उन्होंने ईश्वरवाद को भी अचेतन की उपज माना है, तो यह उनके दुराग्रह से प्रभावित आंशिक ही सत्यता मानी जायगी। शायद इस आपत्ति में बहुत बल है। परन्तु समसामयिक दार्शनिक विश्लेषण का भी कुछ ऐसा निष्कर्ष है कि ईश्वरवाद के मनोवैज्ञानिक अध्ययन की आवश्यकता हो जाती है। हम-

* बेला के मिलमेड मेमोरीज आब रिलिजस नॉलेज फ्रॉम कान्त टू यास्पस, फिलौसफी, जुलाई १९४४—पृ० २०७।

सोमों ने धब तक ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण, उसके गुण और अशुभ की समस्या के प्रकरणों में देखा है कि हम न तो ईश्वर का अस्तित्व ही सिद्ध कर सकते हैं, न उसके गुण के संदर्भ में संगत रूप से कथन कर सकते हैं और न ईश्वर को सर्वशक्तिमान तथा पूर्णतया शुभ मान सकते हैं। फिर आगे चलकर हम देखेंगे कि फिडले ने दार्शनिक अनौश्वरवाद की भी चर्चा की है। यदि दार्शनिक विश्लेषण के निष्कर्षों को मान्यता दी जाय तो प्रश्न होता है कि यदि ईश्वर की भावना युक्तिपूर्ण न हो तो मानव फिर क्यों ईश्वर की उपासना करता आया है। इसका आधार यदि तथ्यात्मक विज्ञानी के द्वारा सुनिश्चित नहीं किया जा सकता है, तो इसे मानव की मनोवैज्ञानिक अनुप्रेरणाओं ही के द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है। अतः, समसामयिक विचारधारा के अनुसार भी ईश्वर-धारणा की मनोवैज्ञानिक व्याख्या आवश्यक मान्यता देती है।

मनोविश्लेषण मनोविज्ञान की एक विशिष्ट शाखा है जिसमें व्यक्ति का अध्ययन उसके अचेतन के द्वारा किया जाता है। अचेतन को व्यक्ति का आन्तरिक गहरा स्तर कहा जाता है जिससे साधारणतया स्वयं व्यक्ति अनभिज्ञ रहता है। अतः, मनोवैश्लेषिक अध्ययन को गभीर अध्ययन कहा जाता है। मनोवैश्लेषिक विधि के ऊपर ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि मनोविश्लेषण को पूर्णतया वैज्ञानिक नहीं माना जा सकता है तो भी इसकी विधि और खोज को वैज्ञानिक परम्परा के अनुकूल ही माना जाएगा। कम से कम मनोवैश्लेषिक निष्कर्ष इतने अधिक महत्वपूर्ण सिद्ध हुए हैं कि मनोविश्लेषण को मनोविज्ञान का प्रमुख अंग माना ही जायगा। अतः, फ्रायड के धर्म-पदधी मनोवैश्लेषिक निष्कर्षों को ठुकराया नहीं जा सकता है। सामान्य रूप से फ्रायड की मनो-वैश्लेषिक दृष्टि को इस प्रकार बताया जा सकता है।

फ्रायड के अनुसार मानव के अन्दर चेतन और अचेतन, दबी हुई और दमित अभिलाषाएँ हैं जिन्हें संतुष्ट करने के लिए मानव को सक्रिय रहना पड़ता है। व्यक्ति के अन्दर अनेक प्राचीनतम दमित गाँठें हैं जिन्हें वह किसी न किसी प्रकार संतुष्ट करना चाहता है। इन दमित गाँठों का ऐसा स्वरूप है कि इनकी वास्तविक तुष्टि नहीं हो सकती है। अतः, इनकी संतुष्टि आसाक्षात् तथा छद्म रूप से ही आरोपित सत्ताओं के द्वारा हो सकती है। ईश्वर, फ्रायड के अनुसार, उसी प्रकार से अचेतन गाँठों से प्रभावित होकर आरोपित सत्ता है जिस प्रकार स्वप्न में दमित गाँठों की संतुष्टि के लिए सत्ताएँ आरोपित होकर

स्वप्न में वास्तविक लगती है। जिस प्रकार पागल अचेतन से प्रभावित होकर काल्पनिक छुरे और अपने हत्यारे को देखता है, उसी प्रकार, फायड के अनुसार, भक्त ईश्वर की काल्पनिक सत्ता को वास्तविक मानता है। फायड के अनुसार ईश्वर को मानना और उसके प्रति कर्मकाण्डों को सम्पादित करना वास्तव में सामूहिक मनस्ताप का उदाहरण है। ईश्वर को वास्तविक मानना उसी प्रकार का बचपना है जिस प्रकार की शैशवकाल की घटनाओं को प्रौढ़ावस्था में वास्तविक मानना अयथार्थ और भ्रामक है। केवल मनस्ताप की ही स्थिति में व्यक्ति शैशव घटनाओं और अनुप्रेरणाओं को वास्तविक मानता है। अतः, ईश्वर को वास्तविक मानना शैशवकाल की घटनाओं का आरोपनमात्र है और इसलिए ईश्वर को वास्तविक समझना केवल बाल-क्रीड़ा है। ईश्वर-संबंधी युक्तियाँ वास्तव में मनगढ़न यौक्तिकीकरण के उदाहरण हैं और ईश्वर के प्रति अर्पित प्रार्थना, जप-तप, भजन, सकीर्तन इत्यादि का कर्मकाण्ड सामूहिक अन्तर्बाध्यता के उदाहरण हैं। अतः, सामान्य रूप से फायड के अनुसार ईश्वरोपासना मनो-व्याधि है और ईश्वर की सत्ता काल्पनिक आरोपन मात्र है। यदि ईश्वरवाद का अन्त अतिशीघ्र नहीं होता है, तो फायड के अनुसार, मानव की भावी वैज्ञानिक प्रगति में भारी ठेंस पहुँचेगी। क्या फायड के इस निष्कर्ष को जिसे अति सामान्य रूप में प्रस्तुत किया गया है, स्वीकार किया गया है ?

यह ठीक है कि असाक्षात् रूप से फायडवादी व्याख्या का समादर अवश्य हुआ है और अनीश्वरवादी मानवता में फायडवादी देन से बड़ा प्रभाव पड़ा है। फिर, विशेषकर अमेरिका में ईश्वर-संबंधी-मृत्युवाद के प्रचार और प्रसार में काम-स्वच्छंदता को ध्यान में रखकर, फायडवादी देन को महत्वपूर्ण माना जायगा। परन्तु सैद्धान्तिक रूप से मनोविश्लेषण का संबंध धार्मिक अनुप्रेरणा और उसके उद्गम के प्रश्न से है, न कि धार्मिक सत्ता के दार्शनिक मूल्योंकन से। इसलिए धर्म की मनोवैश्लेषिक व्याख्या को धर्म का दार्शनिक अध्ययन नहीं समझना चाहिए। परन्तु धर्म की फायडवादी व्याख्या की आलोचना बाद में की जायगी। यहाँ हमें धर्म की फायडवादी की व्याख्या को प्रस्तुत करना है।

ईश्वरवाद की मनोवैश्लेषिक व्याख्या

फायड ने ईश्वरोपासना को सामूहिक मनोप्रति मनस्ताप कहा है। मनो-प्रति में व्यक्ति के अन्दर व्यर्थ अथवा निरर्थक प्रक्रियाओं को दुहराते रहने के

लिए अन्तर्बाध्यता देखी जाती है। उदाहरणार्थ, सोने के पूर्व मुँह-हाथ धोना, शरणागति की बन्ध करना, बड़ी को किसी विशेष स्थान पर रखकर उसको किसी एक विशेष दिशा में रखना, तर्किए को तिर्खा रखना, इत्यादि। इस प्रकार के क्रियाकलाप को न करने पर बेचैनी का अनुभव होता है। फिर मनोग्रस्ति में संदेह और अनिश्चितता का अनुभव होता है। यदि ताले को दरवाजे में लगाना होता है, तो मनोग्रस्ति मनस्तापी को बार-बार संदेह होता है कि शायद उसने ताले को नहीं बन्द किया है। फिर प्रिय जनों के प्रति अनिष्ट होने की आशंका उसको घेरे रहती है। उदाहरणार्थ, उसे आशंका होती रहती है कि उसका पिता दुर्घटना में पड़ गया है, अथवा उसकी प्रेयसी को वातक बीमारी हो गई है, इत्यादि। अपितु, मनोग्रस्ति में सफाई रखनेवाली प्रक्रिया विशेष रूप से देखी जाती है। उदाहरणार्थ, हाथ धोते रहना, स्नान करना, कपड़े पर गिरे धब्बे को छुड़ाते रहना, इत्यादि। प्रायः, उसमें स्पृश्यता का भय रहता है, अर्थात् उसे आशंका बनी रहती है कि कहीं उसे छुट की बीमारी तो नहीं लग गई है, या कहीं उसने अशुद्ध वस्तु का स्पर्श तो नहीं कर लिया है, इत्यादि। मनोग्रस्ति मनस्तापी प्रायः नीतिवान् व्यक्ति होते हैं, परन्तु उनमें आशंका बनी रहती है कि उन्होंने कुछ कुकर्म किया है जिसका उन्हें प्रज्ञालन करना चाहिए।

इस प्रकार सोचने और व्यवहार की अन्तर्बाध्यता क्यों? फ्रायड के अनुसार, अन्तर्बाध्यता का मूल कारण है माँ-बाप के प्रति उन्मत्तभावित्ता की अभिवृत्ति। क्या मनस्तापी माँ को प्यार करे और पिता से विद्रोह करे? फिर क्या पिता के प्रति प्रेम करे और मातृ-लिप्सा के कारण पितृ-विद्रोह से व्यक्ति अपने को मुक्त करे? इसी उधेड़बुन में रहने के कारण मनोग्रस्ति में संदेह और अनिश्चितता जा जाती है। फिर मातृ-लिप्सा से अनुप्रेरित होने पर पितृ-द्रोह की भावना चली जाती है। पर पिता पारम्भ से ही प्रेम का विषय होता है। ऐसी अवस्था में मनस्तापी पितृ-विद्रोह को दबाए रखने के लिए विविध कर्मकाण्ड रचता है ताकि इन क्रियाकलापों में वह ऐसा बल जाए कि उसमें किसी भी प्रकार की पितृ-विद्रोह की मनोभावनाएँ जाने ही नहीं पाएँ। अन्त में मातृ-लिप्सा के ही कारण पितृ-द्रोह होता है और मातृ-लिप्सा जिज्ञोत्थान के कारण उद्दीप्त होती है। तो समस्या होती है कि कैसे जिज्ञोत्थान न हो। सहज उपाय यही है कि इसका हस्त से स्पर्श न हो। यही कारण है कि मनोग्रस्ति मनस्तापी में अस्पृश्यता की बात उठती है और अपने मन को शुद्ध रखने के लिए उसे अप-तप के साथ स्नान करने, अपनी शारीरिक सफाई इत्यादि की धुन लगी रहती है।

मनोप्रति मनस्ताप के लक्षणों को ध्यान में रखकर फ्रायड ने बताया है कि धर्म को भी सामूहिक मनोप्रति मनस्ताप कहना चाहिए। फ्रायड के लिए धर्म से तत्पर्य था एकेस्वरवाद से। इसलिए फ्रायड के अनुसार ईश्वर वास्तव में शैशव काल के पिता की दमित ग्रन्थि का आरोपन-मात्र है। बाद में चलकर हम देखेंगे कि फ्रायड के अनुसार, अन्तिम रूप में व्यक्तिविशेष के शैशवकाल के पिता की जातीय दमित ग्रन्थि मानव के प्रागैतिहासिक आदिपिता की दमित ग्रन्थि का ही व्यक्तिविकासीय द्वितीय संस्करण होता है। इस शैशव काल की दमित प्रतिमा एक एकाधिकारी, प्रभुतासम्पन्न, शक्तिशाली, प्रतिपक्ष और सहायक पिता का आधरूप होता है। वास्तव में देखा जाए तो ईश्वर भी मानव के लिए सर्वशक्तिमान, मानवप्रेमी, भक्तवत्सल पिता के रूप में समझा जाता है। जिस प्रकार आदिपिता एकाधिकारी हुआ करता था और उसकी आज्ञाओं का कोई भी उल्लंघन नहीं कर सकता था, उसी प्रकार भक्त भी प्रायः ईश्वर के सबब में विचार रखते हैं। अतः, वू कि शैशवकाल का प्रिय पिता मातृ-लिप्सा के कारण शिशु के विद्रोह का पात्र हो जाता है, इसलिए ईश्वर भी अचेतन रूप से विद्रोह और निन्दा का विषय हो जाता है। इसी ईश्वर-निन्दा से बचने के लिए भक्त कर्मकाण्ड का ढोंग रचे रहता है, ताकि उसका मन जप-तप, प्रार्थना, व्रत इत्यादि में फँसा रहे और ईश्वर के प्रति संदेह करने या उसके विरुद्ध उसे सोचने का अवसर ही नहीं मिले। फिर जन्म, विवाह और मृत्यु जीवन की वे मौलिक घटनाएँ हैं जिनमें व्यक्ति के अन्दर उसकी मूल-प्रवृत्तियाँ उद्दीप्त हो जाती हैं और मातृ-लिप्सा तथा पितृ-द्रोह की आग भभक उठने की आशंका रहती है। ऐसे अवसर के लिए प्रायः सभी धर्मों में विस्तारपूर्वक कर्मकाण्डों की व्यवस्था की गई है ताकि ईश्वर के प्रति निन्दा और संदेह का मौका ही नहीं मिले।

मनोप्रति मनस्ताप के क्रियाकलापों के समान धार्मिक कर्मकाण्डों को भी शायद युक्तिपूर्ण नहीं समझा जा सकता है। ये सब कर्मकाण्ड, फ्रायड के अनुसार, वास्तव में अन्तर्बाध्यता के ही कारण होते हैं। यदि ईसाई गिरजाघर में न जाए, नित्य दिन सुबह-संक्षिप्त प्रार्थना न करे, चंदा न दे, इत्यादि तो उसे आत्मस्त्वानि घेरे रहती है। अतः, फ्रायड ने धर्म को सर्वव्यापक मनोप्रति मन-स्ताप कहा है और मनोप्रति मनस्ताप को वैयक्तिक धर्म की संज्ञा दी है^१। ये दोनों एक ही हैं, इसे स्पष्ट करने के लिए फ्रेडरिक्स ने एक ऐसी

१. कल्लेडज वेर्स, द्वितीय भाग—पृ० ३४, येन जौटोबाओप्राफिड स्टडी—
पृ० १२१, मोनेष रेंड मोनोबीज्म—पृ० ६१, ६४, १२६।

महिला का उदाहरण प्रस्तुत किया है जो जब तक धार्मिक कर्मकाण्ड करती रहती थी, तब तक वह मनोग्रस्ति से मुक्त हो जाती थी और जब वह धार्मिक कर्मकाण्ड करना छोड़ देती थी तब वह मनोग्रस्ति मनस्ताप का शिकार बन जाती थी^१। पर धर्म और मनोग्रस्ति मनस्ताप में निम्नलिखित भेद भी है।

मनोग्रस्ति मनस्ताप	धार्मिक कर्मकाण्ड
१. मनोग्रस्ति मनस्ताप में व्यक्ति-विशेषों में विभिन्न प्रकार की अन्त-बाध्यकारी प्रक्रियाएँ होती हैं।	१. धर्म में धर्मकाण्ड प्रायः एक समान रूप में पाए जाते हैं। रोमन कैथलिक विश्वभर में लगभग एक रूप से अपने धार्मिक कर्मकाण्डों को संपन्न करते हैं।
२. मनोग्रस्ति में बाध्यकारी प्रक्रियाओं को व्यक्तिनिष्ठ कहा जाता है, क्योंकि ये प्रक्रियाएँ विभिन्न रूप से व्यक्तिविशेषों में पाई जाती हैं।	२. धार्मिक कर्मकाण्डों को सार्वजनिक कहा गया है, क्योंकि किसी सम्प्रदाय-विशेष के सभी व्यक्ति इन्हे एक रूप से सम्पादित करते हैं।
३. बाध्यकारी प्रक्रियाएँ प्रायः स्वयं मनस्तापी को निरर्थक मालूम देती हैं।	३. परन्तु कर्मकाण्ड प्रायः पुजारियों और धार्मिकों को संपूर्णतया निरर्थक नहीं मालूम देते हैं।

अन्त में, देखा जाए तो धार्मिक कर्मकाण्डों को भी निरर्थक मानना चाहिए; क्योंकि फ्रायड के अनुसार, ये अचेतन माँठों से संचालित होते हैं परन्तु इन माँठों का ज्ञान धार्मिक व्यक्तियों को नहीं प्राप्त होता है। अतः, फ्रायड के अनुसार धर्म मानव का सामूहिक अथवा सर्वव्यापक मनोव्याधि है। चूँकि इस मनोग्रस्ति मनस्ताप में जीवनकाल के पिता की दमित ग्रन्थ मूल केन्द्र है, इसलिए पिता की दमित ग्रन्थ का भी उल्लेख होना चाहिए।

प्राद्यपिता की प्राद्यप्रतिमा की व्याख्या

फ्रायड की मनोवैश्लेषिक व्याख्या अवव्याख्यावादी है, अर्थात् वर्तमान मनस्ताप की व्याख्या भूत घटनाओं के आधार पर की जाती है और इन भूत घटनाओं की व्याख्या व्यक्ति की जीवनवस्था की घटनाओं के आधार पर की जाती है और अन्त में व्यक्ति की जीवन अनुभूति मानव के जातिविकास की

१. एस. फेरेंबर्ग, बेचोरी ऐंड टेक्नीक ऑफ सार्को-ब्रनासिसिस पृ. ४१०, टी. रार्क, फ्रॉम बर्टी टो बर्ल विथ फ्रॉम पृ. १२७, १२८, १३१।

घटनाओं के द्वारा की जाती हैं। अतः, फ्रायड ने धर्म की व्याख्या मानव की प्रागैतिहासिक घटनाओं के द्वारा प्रस्तुत की है।

डाविन का ऐसा अनुमान था कि आदिकाल में मानव छोटी-छोटी टुकड़ियों में उसी प्रकार रहा करता था जिस प्रकार आज भी बनमानुष छोटे-छोटे गुट में रहा करते हैं। फिर प्रत्येक टुकड़ी में एक ही पुरुष अनेक स्त्रियों के साथ रहा करता था। यह पुरुष अपनी टुकड़ी का एकाधिकारी, शक्तिशाली, नृशंस नेता हुआ करता था। यह अपनी टुकड़ी के सभी बाल-बच्चों का सालन-पालन करता और उनका संरक्षक हुआ करता था। यही कारण है कि उस टुकड़ी के सभी पुत्र अपने पिता से प्रेम रखते, उसकी आज्ञाओं का पालन करते, अपने पिता को अपना आदर्श मानते और पिता-तुल्य बनने का प्रयास करते थे। परन्तु, व्यस्क हो जाने पर पिता अपने पुत्रों को अपनी टुकड़ी से निर्वासित कर देता था, ताकि ये नवयुवक पुत्र जवान माताओं के साथ सहवास न करने लग जाएँ। निर्वासित पुत्रों को अपना निर्वासन कभी भी अच्छा नहीं लगता था। वे अपनी युवती माताओं के प्रति काम-लिप्सा से आतुर रहते और इसकी तृप्ति में अपने पिता को मार्ग का रोड़ा समझकर उसके प्रति विद्वेष भाव रखते थे। फ्रायड का अटकल है कि यह प्रागैतिहासिक सत्यता है कि निर्वासित पुत्र बार-बार आपस में मिलकर टुकड़ी के आदिपिता का बघ कर देते थे, ताकि अपनी युवती माताओं को प्राप्त करें और फिर इस आदिपिता के बल को प्राप्त करने के लिए उसे खा जाते थे। पर पितृ-बघ के बाद उनकी मानसिक स्थिति में परिवर्तन आ जाया करता था। प्रेम और विद्वेष के द्वय में से एक की (विद्वेष-भाव) संतुष्टि हो जाने पर दूसरी वृत्ति सक्रिय हो उठती है। अतः, पितृ-बघ के बाद विजयी पुत्रों में पितृ-प्रेम की भावना उभड़ पड़ती थी और प्रायः वे आपस में यह शपथ लिया करते थे।

१. वे अब फिर पिता का कभी भी बघ नहीं करेंगे।

२. वे अपनी माता के साथ विवाह नहीं करेंगे।

इस शपथ के फलस्वरूप वे किसी पशु को अपनी टुकड़ी का पिता मानकर उसकी पूजा करने लगे और इस पशु को वे अपनी टुकड़ी के सभी सदस्य का टोटम-देवता मानने लगे। अतः, इस टोटमवाद के अनुसार न तो वे टोटम-पशु का बघ करते थे और न अपने टोटमधारियों के बीच विवाह-संबंध स्थापित

करते थे। पर क्या टोटम को पिता का प्रतिनिधि मान लेने पर पितृ-विद्वेष की भावना समाप्त हो गई? नहीं।

पितृ-प्रेम और पितृ-विद्वेष के द्वय में मानव दोलायमान होता रहता है। इस पितृ-विद्वेष की वृत्ति को सतुष्ट करने के लिए निर्धारित समयों पर टोटम-पशु का बध हुआ करता था और सभी टोटमधारी एक साथ मिलकर उस टोटम-पशु का भक्षण करते थे ताकि उसके मांस से उन्हें बल प्रदान हो। फिर टोटम-पशु के बध होने पर बध करने के पाप से बचने के लिए टोटमधारी परचाताप किया करते और मातम मानते थे और शोक मना लेने के बाद ही टोटम के मांस का प्रीति-भोज हुआ करता था। अतः, पशु-बलि, फायड के अनुसार अति प्राचीन धार्मिक अनुष्ठान है जो पाप-मोचन तथा आत्मग्लानि के प्रक्षालन हेतु मनाया जाता था। अन्तिम रूप में देखा जाए, तो पशु-बलि आदि-पिता से क्षमायाचना, उससे सायुज्य स्थापित करने तथा आत्मग्लानि को प्रशान्त करने के हेतु किया जाता था। अतः, मानव का आदिम धर्म टोटम-धर्म है जो अन्तिम रूप में आद्यपिता के प्रेम-विद्वेष पर आधारित माना जा सकता है। टोटमवाद में भी विकास-क्रम बना रहा और अनेक चरणों को पारकर अन्त में एकेश्वरवाद की स्थापना हुई है जिसकी व्याख्या फायड ने निम्नलिखित रूप से की है।

एकेश्वरवाद की फायडवादी व्याख्या

फायड के अनुसार सभी धर्मों के मूल में टोटमवाद छिपा हुआ है और टोटमवाद का पशु वास्तव में आद्यपिता का ही प्रतीक है। इसलिए अन्त में जिसे हम ईश्वर कहते हैं वह इस आद्यपिता की आरोपित आद्यप्रतिमा है। एकेश्वरवाद में यह आद्यपिता की आद्यप्रतिमा एकदम स्पष्ट दिखती है। एकेश्वरवाद के अनुसार ईश्वर सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, नित्य, अनुपम तथा शुभ सत्ता है जिसने इस विश्व की सृष्टि की है और जो सभी मानवों का सृष्टिकर्ता मंचालक और संहारक है। उस एकेश्वर की आज्ञा पालन करना सभी मनुष्यों का सर्वोच्च धर्म है और उसकी आज्ञाओं की अवज्ञा करना बड़ा पाप है। इसी एकेश्वरवाद में ईश्वर का स्वरूप एकसत्ताधारी, नृशंस, प्रतापी, संचालक तथा संहारक आद्यपिता के समान दिखाई देता है जो इस बात का साक्षी है कि वास्तव में ईश्वर इसी आद्यपिता का प्रतीक है। इस एकेश्वरवाद के विकास में कुछ उल्लेखनीय घटनाओं का होना अनिवार्य है; क्योंकि फायड के अनुसार

एकेश्वरवाद सर्वप्रथम यहूदियों में ही देखा जाता है और यहूदियों से ही ईसाई धर्म में एकेश्वरवाद का प्रचार और प्रसार हुआ।

आद्यपिता के संबंध में फ्रायड ने दिखाया है कि प्रारंभ में यह आद्यपिता पुत्रों का आदर्श था जिसके साथ आत्मसात्कर वे अपने को पिता-तुल्य बनना चाहते थे और आद्यपिता अपने पुत्रों का प्रेम का विषय था। परन्तु बाद में मातृ-लिप्सा में पड़कर पुत्रों ने पिता से बँर रखना सीखा और अन्त में उसका घात भी किया। चूँकि पुत्र आद्यपिता से प्रेम रखते थे, इसलिए पितृ-वध के फलस्वरूप उन पुत्रों में आत्मग्लानि उत्पन्न हुई। अतः, कहा जा सकता है कि उन पुत्रों की अवस्था मानव की मातृ-लिप्सा ही आद्य पाप है जिसके कारण उनमें आत्मग्लानि उत्पन्न होती है। जितने भी यज्ञादि कर्मकाण्ड हैं उनका एक ही परम उद्देश्य है कि किस प्रकार इस आद्य पाप का प्रक्षालन किया जाए, क्योंकि प्रागैतिहासिक काल में पितृ-वध की घटनाएँ इतनी अधिक बार प्रचंड रूप में घटती रही हैं कि इनकी अमिट छाप मानव मन में दमित रूप में पीढ़ियों से संक्रान्त होती जा रही है और अनंत काल से होकर मानव आद्यपिता-संबंधी ग्रन्थि के कारण इस आद्य पाप से मुक्त होना चाहता है, पितृ-वध के कारण वह पिता से अमायाचना करता है और पितृ-प्रेम की कामना करता रहता है। आगे चलकर हम देखेंगे कि फ्रायड ने धर्म-प्रवृत्ति को जारी रखने के लिए दो आकांक्षाओं को विशेष महत्व दिया है।

(क) आद्य-पाप (मातृ-लिप्सा के हेतु पितृ-वध) से छटकारे की भावना।

(ख) प्रकृति और समाज के प्रकोप से त्रस्त होकर तथा निस्सहायता के भाव से पीड़ित होकर ईश्वर के द्वारा संरक्षा की भावना।

इन दोनों भावनाओं में आद्यपिता की आद्यप्रतिमा छिपी हुई है। जितनी ही प्रबलता के साथ मानव इन दो उपर्युक्त भावनाओं से उत्प्रेरित होगा, उतना ही अधिक उसके मन में आद्यपिता के लिए आकांक्षा बढ़ेगी। परन्तु देवी-देवता, वीर-उपासना इत्यादि को छोड़कर एकेश्वरवाद के लिए आवश्यक है कि ऐसी परिस्थिति जाति-विशेष में उत्पन्न होती रहे जिसमें आद्यपिता की दमित ग्रन्थि उभड़ती रहे। आद्यपिता-संबंधी दमित ग्रन्थि प्रायः तीन परिस्थितियों में उभड़ सकती है।

१ सर्वप्रथम, दमित मनोग्रन्थि को दमित रखने के लिए दमनकारी शक्तियाँ रहती हैं। यह बात निद्रा, थकावट तथा बीमारी में पाई जाती है जब दमन-

कारी शक्ति तिथिल पड़ जाती है और तब अवसर पाकर दमित ग्रन्थि सक्षिप्त हो उठती है। स्वप्न के विषय में फ्रायड ने इस बात को पूर्णतया स्पष्ट कर दिया है।

२. फिर प्रत्येक दमित मनोग्रन्थि में मानसिक शक्ति लगी रहती है। यदि इन मानसिक शक्तियों में संबृद्धि हो जाए तो मनोग्रन्थि दमनकारी शक्तियों को हराकर सक्रिय हो जाएंगी और मानव के चेतन और अचेतन व्यवहार में आ धमकेंगी। यह बात यौवनारंभ में देखी जाती है जब युवकों में मातृ-लिप्सा बढ जाती है।

३. एक तीसरी परिस्थिति यह होती है जो दमन काल की परिस्थिति के समान होती है और ऐसी परिस्थिति के आ जाने पर दमित मनोग्रन्थि उभड़ पड़ती है। यहूदियों के जीवन में यह तीसरी शर्त बार-बार घटती आई है। उनके इतिहास में बारंबार उनका प्रिय नेता उन्हीं के हाथों से बध होता आया है। यह बात दमनकाल की परिस्थिति से मिलती-जुलती है जिसमें आदिपिता अपने ही निर्वासित पुत्रों के द्वारा बध हुआ करता था। चूंकि यहूदी जाति के प्रिय नेता यहूदियों के द्वारा बध होता आया है, इसलिए यहूदियों में ही आदिपिता बध-संबंधी दमित ग्रन्थि उभड़ती आई है जिसमें प्रिय आदिपिता से क्षमा-याचना उससे जीवन में सहायता प्राप्त करना तथा उससे सामुज्य उत्पन्न करना उसकी आज्ञाओं का पालन करना आदि, यहूदियों के आचार-जीवन का मुख्य अंग बना रहा है। इसी ऐतिहासिक पितृ-बध की दमित ग्रन्थि यहूदियों में बारंबार उभड़कर उनमें एकेस्वरवाद के निमित्त विशेष परिस्थिति को उत्पन्न करती रही है और यही कारण है कि फ्रायड के अनुसार यहूदियों में ही एकेस्वरवाद शुद्ध और उन्नत रूप में देखा जाता है। यहूदियों के इतिहास में घटित इस प्रकार की घटना को थोड़े विस्तार के साथ इस रीति से बताया जा सकता है।

यहूदी बहुत काल तक मिस्र देश की अधीनता में रहे थे जहाँ उन्हें कठिन शारीरिक श्रम करना पड़ता था। वे भी अन्य मिस्रियों के समान मूर्तिपूजक थे। परन्तु एक समय मिस्रदेश में इस्नातन नामक राजा हुआ (ई० पू० १३७५-१३५८), जो सीरिया देश में उत्पन्न एकेस्वरवाद को माननेवाला था और जिसने मिस्री पुजारियों को मूर्तिपूजा करने से मना किया। परन्तु इस्नातन राजा के करने के बाद मूर्तिपूजा फिर भड़क उठी और मूर्तिपूजा के पुनरुद्धार के कारण इस्नातन राजा के चलाये हुए एकेस्वरवादियों को मिस्र देश छोड़कर

भान निकलना पड़ा। फायद के अनुसार मिस्रदेश में बिल के दासत्व में रहने वाले यहूदियों में से मूसा नामक नेता उत्पन्न हुआ। फायद के अनुसार मूसा या तो यहूदियों का शासक था या वह उनका मुख्य पुजारी था जो उन्हें एकेश्वरवाद की शिक्षा देता था। मिस्र देश में मूर्तिपूजा के पुनः स्थापित हो जाने पर मूसा यहूदियों को लेकर मिस्र देश से निकलकर कनान देश की ओर चला गया और वहाँ उसने यहूदियों को शुद्ध एकेश्वरवाद का पाठ सिखाया और इसी एकेश्वरवाद को स्वीकार करने के लिए उन्हें बाध्य किया। मूसा यहूदियों का प्रिय नेता था क्योंकि उसने यहूदियों को उनकी दासता से मुक्त किया था और उसने उन्हें जीवन का मुख्य आचार सिखाया था। परन्तु, चूँकि अधिकांश यहूदी मिस्र देश की मूर्तिपूजा को मानते थे, इसलिए मूर्तिपूजा को रोकने के हेतु अनेक यहूदी मूसा को नहीं मानते थे। एकबार मूसा की अनुपस्थिति में यहूदी आपस में मिलकर वृषभ-पूजा करने लगे तो जब मूसा लौटकर आया और यहूदियों को मूर्तिपूजा करते पाया तो वह बहुत क्रुप्त हुआ और उसने उनकी मूर्ति ध्वस्त कर दी और उसने उनकी मूर्ति के पूजारियों की भर्त्सना के साथ तांडवा भी दी। संभवतः यहूदियों में से कुछ लोगों ने रहस्यपूर्ण परिस्थिति में मूसा की हत्या कर दी। इस हत्या के कारण यहूदियों में बड़ी परिस्थिति उत्पन्न हो गयी जिसमें आदिपिता का बंध निर्वासित पुत्र किया करते थे। मूसा-बंध के बाद मूसा के प्रति यहूदियों का प्रेम उमड़ पड़ा। उन्होंने मूसा के चलाए याह्वे के एकेश्वरवाद को स्वीकार करने की शपथ खाई और याह्वे की पूजा सभी को मान्य हुई। फिर मूसा के लिए उनकी आकांक्षा प्रबल रूप धारण करने लगी तो उनके अन्दर धारणा बन गई कि याह्वे* का मूसा के समान ईशदूत (नबी) फिर उत्पन्न होगा जो यहूदियों को समस्त विश्व का साम्राज्य समर्पित करेगा। यहूदियों के इतिहास में बारंबार प्रिय नेता की यहूदियों के ही द्वारा हत्या होती आई है। अनेक ईशदूत हुए जिन्होंने ईश्वर के संदेश को यहूदियों को सिखाया और यहूदी भी उनमें प्रसन्न हुए। तो भी कुछ यहूदियों ने बार-बार ईशदूतों को अपने स्वार्थ के लिए, संभवतः मूर्तिपूजा के पक्ष में, हत्या करते रहे हैं जिसके फलस्वरूप उनके प्रति प्रेम के उमड़ने पर याह्वे की पूजा बनी रही,

* याह्वे यहूदियों का एक आति-देवता था जिसका चिह्नसन पर्वत था और जिसे भूकम्प और बादल का देवता कह सकते हैं। इस देवता की पूजा मेड़ों की बलि चढ़ाकर होती थी। नबियों की शिक्षा के फलस्वरूप अन्त में याह्वे को सर्वव्यापक सर्वश, सर्व-शक्तिमान और एकमात्र ईश्वर माना जाने लगा।

अर्थात् प्रत्येक नबी को हत्या से आदिपिता की मनोवृत्ति उमड़ पड़ने पर उसके प्रति दमित प्रेम उमड़ता गया और बाह्य-संबंधी एकेस्वरवाद की जड़ मजबूत होती गयी। फिर प्रिय नेता का अपनी ही यहूदी-जाति के द्वारा ईसा बंध देखने में आता है जिसके हेतु यहूदियों में, और तब यहूदियों से प्राप्त, अन्त में ईसाइयों में एकेस्वरवाद की जड़ जमी।

ईसा भी यहूदियों का प्रिय नेता था। वह उन्हें एकेस्वर के प्रेम की बात सिखाता, दरिद्रों की सहायता करता, बीमारियों की सेवा करता और बहु सामान्यतः लोकोपकार के हेतु यहूदियों का लोकप्रिय नेता था। तोभी अपने स्वार्थ में आकर यहूदी पुजारियों के द्वारा उसे क्रूग का प्राणदंड दिया गया। यहूदियों के अन्दर ईसा की मृत्यु से आदिपिता के बंध की मनोवृत्ति फिर उमड़ पड़ी और फिर उन्हें आदिपिता के प्रतीक ईश्वर के प्रति प्रेम, भक्ति तथा आस्था दृढ़ हो गई। अतः, यहूदियों में एकेस्वरवाद की जड़ पकड़ने का मुख्य कारण यही हुआ कि उनके बीच आदिपिता-तुल्य उनका प्रिय नेता बारबार उन्हीं के हाथ बंध होता रहा और इन घटनाओं की बारबार पुनरावृत्ति के कारण आदिपिता की मनोवृत्ति उमड़ती रही और इसके फलस्वरूप आदिपिता के आरोपित प्रतीक ईश्वर में यहूदियों की आस्था दृढ़ होती गयी। ईसा के बंध हो जाने पर एकेस्वरवाद की कुछ अन्य विलक्षणताएँ भी इसके अन्तर्गत आ गईं जिसके हेतु ईसाई एकेस्वरवाद यहूदी एकेस्वरवाद से अधिक लोकप्रिय सिद्ध हुआ।

आद्य पाप यही था कि पुत्रों ने मिलकर अपने आदिपिता का बंध किया था और इस पाप का प्रायश्चित्त करने के लिए तथा हतपिता से क्षमायाचना के लिए मानवपुत्र पशुबलि के द्वारा ईश्वर को प्रसन्न करने का प्रयास करते आ रहे थे। परन्तु ईसा की मृत्यु से मानव-पुत्रों को अच्छा मनोवैज्ञानिक आधार मिला गया जिसके द्वारा वे अपने को आद्य पाप से मुक्त समझ ले सकें। यहाँ स्वयं ईसा ने जो ईश्वर का पुत्र था अपनी बलि दी ताकि ईश्वर प्रसन्न होकर उसके माध्यम से उस पर विश्वास रखनेवाले सभी पुत्रों को आद्य पाप से छटकारा दे। स्वयं पुत्र ही ने, अर्थात् ईसा ने पुत्र की हैसियत से पुत्रों के पाप के प्रायश्चित्त के रूप में अपनी बलि दी ताकि आदिपिता इस बलि के आधार पर आद्यपितृबन्ध की बात समा कर दे। चूँकि पुत्रों के ऋण को स्वयं पुत्र ही अपनी बलि के द्वारा चुका सकता था, इसलिए ईसाइयों को अब ईश्वर-कोष (पितृ-बन्ध के कारण) का भय न रहा। अतः, ईसा की मृत्यु के साथ आत्मसात्

करके ईसाई को पूर्ण शांति मिलने में बहुत अधिक लाभ पहुँचा और यही कारण है कि ईसाई एकेश्वरवाद का प्रचार और प्रसार पाश्चात्य जगत् में संभव हुआ। ईसा की मृत्यु से निम्नलिखित मनोवैज्ञानिक बातें हुईं।

१. यहूदियों के प्रिय नेता के रूप में यहूदियों के द्वारा मारे जाने पर आदिपिता तुल्य ईश्वर में यहूदियों की आस्था अटल हो गई।
२. चूँकि सभी पुत्रों के बदले में (ईश्वर के) पुत्र ईसा ने अपनी बलि ईश्वर की इच्छा से समस्त पुत्रों के आद्य पाप के मोचन में अर्पित की इसलिए उस पर विश्वास करनेवाले उस आहुति से आत्मसात् कर अपने आद्य पाप से मुक्त होकर शांति प्राप्त करने लगे।
३. अब सर्वप्रथम ईसाई अपना आत्मसात् ईसा के साथ करता है और तब इस माध्यम से वह अपना आत्मसात् आदिपिता के आरोपित प्रतीक ईश्वर के साथ करता है। अतः, ईश्वर से जो आरंभ में पार्थक्य हो गया था, अब ईसा के माध्यम से फिर ईश्वर के साथ सायुज्य प्राप्त कर सकता है।

परन्तु, जो भी मनोवैज्ञानिक लाभ ईसाई और यहूदी एकेश्वरवाद से प्राप्त हो, वह अन्त में भ्रम मात्र है। ईश्वर आदिपिता का प्रतीक है और आदिपिता ऐतिहासिक सत्ता है। अतः, ईश्वर को सर्वव्यापक, सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान समझकर वास्तविक मानना भ्रममात्र है। आदिपिता जीवित तो है नहीं, जो मानव को प्राचीनतम पितृबध के कारण कुप्ट होकर उन्हे दंडित करेगा। अतः, ईश्वर-कोप मनगढ़न्त है और वास्तविकता की दृष्टि से संपूर्णतया मिथ्या आलाप है। परन्तु ईश्वर में विश्वास के बने रहने का एक और मूल कारण है जिसका उल्लेख करना चाहिए।

आदिपिता उस सत्ता का प्रतीक है जो अपनी टुकड़ी के पुत्रों को अभय दान देकर उनका प्रेमपूर्वक प्रतिपालन करता था। अब मानव प्रकृति के प्रकोप तथा समाज के अन्याय के कारण अपने को दुर्बल तथा असहाय पाता है। विज्ञान, कला, मादकद्रव्य तथा सामाजिक संगठन के आधार पर मानव अपनी दुर्बलताओं को हटाना चाहता है, पर इन उपायों में से किसी से भी उसे पूर्ण संतोष नहीं मिलता है। अतः, मानव उस प्रतीक को वास्तविक मान लेता है जिसके द्वारा उसे अपनी असहाय की स्थिति में उसे मानसिक त्रल प्राप्त हो।

वह आद्यपिता के प्रतीक ईश्वर को वास्तविक मानने लगता है और उसकी आराधना कर मानसिक संतोष प्राप्त करता है। आद्यपिता का प्रतीक प्रत्येक मानव को अपने शैशवकाल के पिता के प्रसंग में पुनरुज्जीवित हो जाता है और जब-जब मानव अपने को असहाय पाता है तब-तब वह अपने शैशवकाल के पिता की दमित प्रतिमा को ईश्वर के रूप में आरोपित पाकर उससे सायुज्य स्थापित कर अपने मे बल का संचार करता है। पर फ्रायड का कहना है कि न तो आद्यपिता और न शैशवकाल का पिता ही हमारी समस्याओं का समाधान कर सकता है। उन्हें वास्तविक मानने का तात्पर्य है कि हम अज्ञ बच्चों के समान कपोल-कल्पना को वास्तविक मान रहे हैं। फ्रायड का इस प्रसंग में उद्गार भी उल्लेखनीय है :

‘धर्म स्पष्ट रूप से बचपना है और वास्तविकता के साथ इसका इतना कम सामंजस्य है कि मानवता-प्रेमी को यह सोचकर बड़ा दुःख होता है कि अधिकांश भरणशील मानव इस (धर्म के) स्तर से कभी भी ऊपर नहीं उठ पाएंगे’^१

पर क्या धर्म-विश्वास से सम्पत्ता-विकास में योगदान नहीं मिला है ? हाँ, फ्रायड मानते हैं कि आदिकाल में धर्म-विश्वास से लोगों को अवश्य ही लाभ पहुँचा है।

धर्म-विश्वास से हानि-लाभ

रार्ड्क ने बताया है कि फ्रायड ने बातचीत में स्वीकार किया था कि धर्म इच्छापूर्क भ्रम अवश्य है, परन्तु सम्पत्ता के प्रारंभ में धर्म से मानव का लाभ अवश्य पहुँचा है। लेकिन विज्ञान प्रचार के बाद धर्म से शिक्षा और प्रगति में थका पहुँच रहा है।^२ सम्पत्ता-विकास में धर्म से मूलप्रवृत्तियों को सामाजिक और नैतिक बनाने में विशेष रूप से योगदान प्राप्त हुआ है। हिंसात्मक तथा काम प्रवृत्तियाँ बड़ी प्रबल होती हैं और इनके कारण मानव के बीच कलह रहा करता था। इनकी रोक-थाम और शिक्षण में धर्म से बड़ी सहायता मिली है। फ्रायड के अनुसार धर्म के प्रथम चरण में, जिसे टोटम धर्म कहते हैं, कम-से-कम दो प्रतीकों की स्थापना हुई जिससे समाज और काम-जीवन में लाभ पहुँचा, अर्थात्

(क) पितृ-वध निषेध

(ख) मातृ के साथ विवाह-निषेध।

१. सिक्साइजेशन ऐंड इट्स डिस्कन्टेंट—पृ. २३

२. फ्रॉम बर्टी वीवर्स बिच फ्रॉम—पृ १२१

फिर प्रारम्भ में जब पकड़ाने का भय नहीं होता था, तब व्यक्ति नैतिक नियमों का उल्लंघन करते थे। इस बात से समाज को बचाने के लिए ईश्वर-विश्वास से बड़ा लाभ हुआ। ईश्वर-संबंधी देवकथा से यह लोगों को विश्वास हो गया कि ईश्वर सर्वद्रष्टा है और सभी देश-काल में विराजमान रहता है। अतः, उसकी आज्ञा बचाकर कोई कुकर्म नहीं किया जा सकता है। ईश्वर में विश्वास के जम जाने पर व्यक्ति के अन्दर नैतिक मानदण्ड बाह्य से आन्तरीकृत हो गया जिसके कारण मानव में नैतिकता का अच्छा प्रसार हुआ।

पुनः, पिता आदिकाल से ही शिशु के लिए महाबली दिखाई देता है और मातृ-लिप्सा से संचालित होकर बच्चा कभी भी अपने पूर्ण व्यक्तित्व को नहीं प्राप्त कर सकता है। उसे शिशुल्लोप भय तथा पितृ-विद्रोह की भावना सताकर उसके व्यक्तित्व के विकास में रोड़ा अटकातो रहती है। परन्तु ईश्वर को पिता मान लेने से पितृ-ग्रंथि से मानव मुक्त हो जाता है और पितृ-पूजा से मुक्त होकर सर्वशक्तिमान ईश्वर-पिता की पूजा के आधार पर उसके स्वतंत्र व्यक्तित्व का विकास होने लगता है।

किसी भी मूलप्रवृत्ति का शिक्षण, उसका त्याग तथा उदात्तन केवल माता-पिता की प्रेम-भावना से सम्भव होता है। ईश्वर को पिता मान लेने पर ईश्वर प्रेम, भरोसा और आस्था का विषय हो जाता है और प्रेम के नाम पर मानव अपनी कामवृत्ति का त्याग करने लगता है। इसका परिणाम यह होता है कि कामवृत्ति उदात्तन-प्रक्रिया में परिणत होकर समाज, शिक्षा और सभ्यता की सभी रचनात्मक प्रक्रियाओं को प्रोत्साहन देने लगती है। बिना कामवृत्ति के उदात्तन संभव नहीं हो सकता है और इस कामवृत्ति को उदात्त करने में ईश्वर के प्रेम का बहुत बड़ा हाथ है।

यूँ कि ईश्वर प्रेम है। अतः, प्रेम का भूखा मानव प्रेम की बेदी पर किसी भी त्याग को तुच्छ समझता है और किसी भी आज्ञा-पालन करने में नहीं हिचकता है। इसलिए ईश्वर के प्रेम के नाम पर यहूदियों में नैतिकता का विकास हुआ। अन्त में यहूदियों के ईश्वरुत्तों ने उन्हें सिखाया कि ईश्वर पशु-बलि नहीं, वरन् यह चाहता है कि मानव ब्यालु हो, अपने पापों से घृणा करे और ईश्वर की बताई नैतिक आज्ञाओं का पालन करे। इसलिए एकेश्वरवाद से विशेषकर यहूदियों में नैतिक आचरण का प्रचार और प्रसार हुआ।

केवल यहूदियों में नैतिकता का ही प्रसार नहीं हुआ, परन्तु यहूदियों को भी अपने ईश्वर याह्वे को नैतिक आदर्श का चरम रूप मानना पड़ा। ईश्वर को नैतिक मान लेने पर यहूदियों में, फायब के अनुसार जादू-टोना नहीं फैल पाया और फिर उनमें रहस्यानुभूति के स्थान पर बौद्धिकता का ही विकास हुआ। मूसा ने आदेश दिया था कि याह्वे अदृश्य सत्ता है और उसकी मूर्ति नहीं बनाई जा सकती है। इस प्रकार के ईश्वर की भावना और उसकी उपासना स्थूल-रूप में नहीं की जा सकती है। अतः, ईश्वर के संबंध में विचार करने के लिए यहूदियों को अपनी बुद्धि और अमूर्त प्रत्ययों की आवश्यकता पड़ी और ऐसा होने पर यहूदियों के बीच बौद्धिकता तथा तर्कबुद्धि का विकास हुआ।

अन्त में, स्वीकार करना पड़ेगा कि वास्तविकता कटु है और जीवन प्रायः असह्य मालूम देता है। परन्तु ईश्वर में अटल विश्वास के रहने से व्यक्ति में आत्म-संतोष और जीवन में शांति, सुरक्षा-भाव तथा स्थिरता का भाव रहता है। इसलिए फायब ने माना है कि धर्म में आस्था रहने से व्यक्ति को मनस्ताप से बचाव हो जाता है और आज भी अनेक मनस्तापियों को धार्मिक आस्था हो जाने पर उनमें आत्मबल, आत्मविश्वास और जीवन की उलझनों के प्रति अभि-योजन-क्षमता आ जाती है।

परन्तु, फायब और फायबवादियों के अनुसार जो भी धर्म से लाभ प्राग्वैज्ञानिक युग में संभव हुआ हो, अब इस वैज्ञानिक काल में धर्म-विश्वास से हानि छोड़कर लाभ नहीं हो सकता है।

सर्वप्रथम, विज्ञान के युग में बचपने को अपनाता तर्कसंगत नहीं माना जाएगा। ईश्वर के अस्तित्व को वास्तविक मानना तर्क और बुद्धि के विरुद्ध व्यापार है। फिर धर्म बराबर विज्ञान का विरोध करता आया है। कुछ यह बात इतिहास की पुरानी कथा नहीं है। अभी भी धर्म विज्ञान-प्रसार में बाधक बिलाई देता है। उदाहरणार्थ, फायब के मनोविश्लेषण के विरोध में धर्म झड़ा ऊँचा करता चला आया है। परन्तु फायब के अनुसार विज्ञान ही मानव का सच्चा मित्र है और जो विज्ञान के द्वारा नहीं प्राप्त हो सकता है उसे श्रुति तथा धार्मिक विश्वास के आधार पर नहीं प्राप्त किया जा सकता है। प्रायः धर्म में इच्छा-पूर्ति के हेतु काल्पनिक सत्ता की रचना की जाती है जिसे वास्तविक मानकर यथार्थ जगत् की अवहेलना की जाती है। हमें स्वीकार करना चाहिए

कि वास्तविक जगत् कटू है और इसके बदले मधुर काल्पनिक रचना में विश्वास रखना मानवता को बोझा देता है ।

फिर विज्ञान उदात्तन-प्रक्रिया के द्वारा ही संभव होता है और यह उदात्तन प्रक्रिया कामवृत्ति के शिक्षण और परिमार्जन से उत्पन्न होती है । परन्तु धर्म कामवृत्ति के प्रकाशन और शिक्षण में अवरोध उत्पन्न करता रहा है । धर्म कामवृत्ति के उदात्तन की बात छोड़कर कामवृत्ति की संतुष्टि में अन्तर्बाधा उत्पन्न कर देता है । इसका उदाहरण स्त्रियों की धार्मिकता से स्पष्ट हो जाता है । पुरुषों की अपेक्षा स्त्रियाँ अधिक धर्मपरायण होती हैं और धार्मिक विश्वास के कारण उनकी काम-वासनाओं का उदात्तन नहीं हो पाता : उनकी कामवृत्ति अन्तर्बाधा के कारण कुंठित हो जाती और इसलिए उदात्तन न होने के कारण स्त्रियों में बौद्धिकता का विकास नहीं हो पाता है ।

यह ठीक है कि सभ्यता के विकास में धर्म के द्वारा मानव में नीति और आचार का विकास हुआ । परन्तु धर्म के अब जारी रहने पर इससे आचार पर आघात हो जाने की आशंका हो गई है । इसका कारण है कि धर्म में आचार को ईश्वर की आज्ञा माना जाता है और ईश्वर स्वयं-सत्ता होने के कारण अवश्य ही निकट भविष्य में समाप्त हो जायगा और तब ईश्वर पर निर्भर और आधारित (ईश्वर के विलयन के साथ) आचार के भी विनष्ट हो जाने का भय हो जाता है । अतः, आचार को ईश्वर की सत्ता और ईश्वर-विश्वास से एकदम पृथक् कर देना चाहिए । पुनः, धर्म पर आश्रित आचार जीव और अपरिवर्तनशील रहता है । उदाहरणार्थ, धार्मिक आचार कामवासना से अत्यधिक संबद्ध रहता है और आचार का संबंध काम-जीवन से बहुत कम होना चाहिए । दूसरी बात है कि ईश्वर की आज्ञा मानकर आचार-सिद्धांत नकारात्मक होया और अपरिवर्तनशील । उदाहरणार्थ, धार्मिक आचार में आदेश रहता है कि मानव को क्या नहीं करना चाहिए, न कि क्या करना चाहिए । इसमें टक्का और निषेध ही बहुधा पाए जाते हैं । अब चूंकि ईश्वर-विश्वास सामूहिक मनोप्रतिष्ठित मनस्ताप है, इसलिए इसका विलयन कालगति के साथ अवश्यंभावी है । इसलिए अब आचार में विकास और उसके उचित अनुष्ठान के लिए आचार को धर्म से एकदम पृथक् कर देना चाहिए । अतः, धर्म-विश्वास के बने रहने पर आचार पर भारी धक्के की आशंका बनी रहेगी ।

यह भी ठीक है कि धर्म के द्वारा समाज का संगठन हुआ और मानव की मूलप्रवृत्तियों का समाजीकरण हुआ है । परन्तु ईश्वरवाद के हो जाने पर

अन्तर्राष्ट्रीय कसह की संभावना बराबर बनी रहेगी। इसका कारण है कि ईश्वर आदिपिता तथा सैशवकाल के पिता का प्रतीक है और पिता के प्रति मानव का उभयभाव बना रहता है। इसलिए यदि कोई जाति सहानुभूति का पात्र होगी तो अन्य सभी जातियाँ घृणा, विद्वेष और कसह का विषय बन जाएँगी। फिर ईश्वरवादी धर्म के नाम पर आपस में लड़ते आए हैं, उदाहरणार्थ, ईसाई और मुस्लिम, रोमन कैथलिक और प्रोटेस्टेंट। इसलिए फ्रायड के अनुसार समसामयिक विज्ञान के युग में धर्म से लाभ होने की अपेक्षा हानि की ही बहुत अधिक संभावना है। फ्रायड समझते थे कि मानव बिना किसी परम्परागत धर्म के रह सकता है। उन्होंने अपनी पुस्तक 'प्युचर आव ऐन इत्यून' में लिखा है कि मानव तर्कबुद्धि का सहारा लेकर जी सकता है। फ्रायड स्वयं अपनी ही देन से विस्मृत हो गए थे। उन्होंने बताया है कि मानव अचेतन से बराबर संचालित होता रहेशा और वह संपूर्णतया दमित ग्रन्थियों से कभी भी पूर्णतया मुक्त नहीं हो सकता है। ऐसी अवस्था में तर्कबुद्धि के सहारे जीवन-यापन का फ्रायड ने केवल एक भ्रम उत्पन्न कर दिया है। मानव बिना धर्म के नहीं रह सकता है और आगे चलकर हम देखेंगे कि स्वयं फ्रायड ने भी मानवतावाद को धर्म के रूप में अपनाया है। पर हमें देखना है कि क्या फ्रायड की धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या संतोषप्रद तथा वैज्ञानिक है।

धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या की आलोचना

यदि जेम्स और फ्रायड का मिलान किया जाए तो हम पाएँगे कि जेम्स ने धर्म को, विशेषकर ईश्वरवाद को स्वस्थ व्यापार माना है और ठीक इसके विपरीत फ्रायड ने ईश्वरवाद को मनस्ताप माना है। फ्रायड ने अपने को वैज्ञानिक कहा है। तो क्या उन्हें ने सामान्यता की कसौटी रचकर ईश्वरवाद को मनस्ताप कहा है? या कोई ऐसा भी धार्मिक व्यक्ति उनके पास आया जो अपनी धार्मिक आस्था के कारण आतंकित होकर फ्रायड से धार्मिक आस्था से अपने को मुक्त करने के लिए अपना इलाज करवाया? फिर क्या किसी धार्मिक व्यक्ति ने अपने को कभी मनस्तापी स्वीकार किया है? जब कभी किसी ईश्वरवादी ने ईश्वरवाद को मनस्ताप नहीं कहा, तो फ्रायड को क्या अधिकार था कि आप ईश्वर को उपासना को मनस्ताप कहते? शायद फ्रायड का और फ्रायडवादियों का यह तर्क है कि मनोव्यक्ति मनस्ताप में और धार्मिक व्यापार में इतनी अधिक समानता है कि दोनों को समकक्ष मनोव्याधि माना जा सकता है। परन्तु स्वयं

फ्रायड ने स्वीकार किया है कि धर्म और मनोव्यक्ति मनस्ताप में एक बड़ा भेद है और वह अन्तर है सामाजिकता का। परन्तु यदि सामान्यता और असामान्यता का कहीं भेद है तो वह सामाजिकता का भेद है। सामान्य वे व्यक्ति हैं जो सामाजिक व्यापार करते हुए अपने समाज और सामाजिक भावों के प्रति अभियोजित रहते हैं; और असामान्य व्यक्ति वे हैं जो समाज के प्रति अभियोजित रहकर सामाजिक व्यापारों को प्रतिपादित करने में असमर्थ हो जाते हैं। इसलिए यदि धर्म को सामाजिक व्यापार माना जाए और यदि किसी अमुक समाज के अधिकांश व्यक्ति धर्म को उचित मानते हैं तो धार्मिक व्यापार को सामान्य कहा जाएगा, न कि असामान्य और मनस्तापी। इसलिए शुद्ध अनुभव और मनोवैज्ञानिक दृष्टि की अवहेलना करके फ्रायड ने धर्म को सामूहिक अथवा अतिव्यापक मनोव्यक्ति मनस्ताप कहा है। ईश्वरवाद को मनस्ताप कहकर फ्रायड ने केवल अपने पूर्वाग्रह का परिचय दिया है।

फ्रायड ने अपनी गवेषण को धर्म की मनोवैश्लेषिक व्याख्या कहा है। परन्तु क्या उन्होंने वास्तव में धर्म की व्याख्या की है? फ्रायड केवल ईश्वरवाद को ही धर्म मानते थे और धर्म के उसी रूप को उन्होंने ध्यान में रखा है जिसके द्वारा ईश्वरवाद पर प्रकाश पड़ सके। इसलिए फ्रायड ने अनेक धर्मों को छोड़कर टोटमवाद का अध्ययन किया है। परन्तु न तो फ्रायड ने मानावाद, सर्वजीवात्मवाद (एनिमीज्म) और न सर्वोच्च सत्तावाद (मोस्ट हाई) का ही अध्ययन किया है। फिर क्या अनेकेश्वरवाद, सर्वेश्वरवाद तथा विकल्पेश्वरवाद धर्म के प्रमुख भेद नहीं हैं? तो फ्रायड ने इनका क्यों अध्ययन नहीं किया है? संभव है कि वे यदि ईश्वरवाद को मनस्ताप समझते हैं तो वे सर्वेश्वरवाद, बौद्ध मत तथा शांकर धर्मदर्शन को युक्तिसंगत पाते। भारतीय धर्म-परम्परा को एक वाक्य में इसे 'पूर्वजों की पूजा' कहकर ठुकरा दिया*। अतः धर्म की फ्रायड-वादी व्याख्या एकानि, पूर्वाग्रही और अवैज्ञानिक है।

फ्रायड ने आदि धर्मों में से केवल टोटम-धर्म पर ही विचार किया है और बताया है कि यही मानव का आदि-धर्म है जिससे सभी अन्य धर्म निकले हैं। परन्तु उन्हें यहाँ युक्तियों और तथ्यों के आधार पर सिद्ध करना चाहिए था कि टोटम-धर्म ही प्राचीनतम धर्म है। यह बात इसलिए उल्लेखनीय मानी

आएगी कि मीरेट ने मानावाद को, टाईलर ने सर्वजीवात्मवाद को और लैंग ने सर्वोच्च सत्तावाद को प्राचीनतम माना था। केवल फ्रेजर ने टोटमवाद को प्राचीनतम कहा है। इसलिए फ्रायड को चाहिए था कि टोटम-धर्म को प्राचीनतम मानने के लिए तर्क प्रस्तुत करते जिसे उन्होंने नहीं किया है। फिर उन्हें चाहिए था कि वे धर्मों का विकास-क्रम दिखलाते और बताते कि अनेक अवस्थाओं को पार करता हुआ किस प्रकार ईश्वरवाद का विकास हुआ। फ्रायड ने हठवादी तथा पूर्वाग्रही के रूप में एक मनमानी रूपरेखा प्रस्तुत की है। परन्तु इसे अधूरा काम कहा जाएगा क्योंकि न तो इस रूपरेखा को तथ्यों के द्वारा विस्तारपूर्वक स्पष्ट किया गया है और न इस विकास-क्रम को तार्किक एवं ऐतिहासिक आधार पर स्पष्ट किया है। अतः, टोटम-धर्म को प्राचीनतम मानने में फ्रायड ने किसी वैज्ञानिकता का परिचय नहीं दिया है।

फ्रायड ने टोटम-धर्म को प्राचीनतम और मौलिक धर्म मानने में केवल मनमानी ही नहीं की, परन्तु उसकी उत्पत्ति को अटकल पर आधारित किया है। फ्रायड ने डाविन के इस अटकल को मान लिया है कि आदिम मानव वनमानुषों के समान टुकड़ियों में रहता था और प्रत्येक टुकड़ी का पुरुष-नेता अपने जवान पुत्रों को निर्वासित कर देता था तथा निर्वासित पुत्र अपने पिता का बघ किया करते थे। पितृ-बघ की कथा अप्रामाणिक है और इसे किसी आविश्वविद्या-विचारद ने पुष्ट नहीं किया है। स्वयं फ्रायड ने स्वीकार किया है कि मानव-टुकड़ी और पितृ-बघ की कथाएँ अनुभव-सिद्ध नहीं हैं*। यदि ऐसी बात है तो अनुभववादी तथा विज्ञानपोषी होने के निमित्त उन्हें पितृ-बघ के मानमानों अटकल पर धर्म की संपूर्ण वशयुता को आधारित नहीं रखना चाहिए था। यह ठीक है कि फ्रायड ने टोटम-धर्म और पितृ-बघ की कथाओं को अन्य व्यक्तियों की सोच से पुष्ट करने की कोशिश की है, परन्तु राबर्ट स्मिथ तथा फ्रेजर की सोच भी डाविन के मानव-टुकड़ी के सिद्धान्त के समान अटकल मात्र है।

पितृ-बघ की आवर्त्तक कथा के साथ फ्रायड ने स्वीकार किया है कि शत्रु-बघ-संबंधी स्मृति मानव मन में दमित होकर अभी तक संक्रान्त होती जा रही है। इस सामूहिक स्मृति का संक्रमण वंशागति के नियमों के सर्वथा प्रतिकूल है।

* टोटम ऐंड ट्रु—पृ. २१७,

मोजेव ऐंड मोनोथीज्म—पृ. १३०।

फ्रायड पूर्णतया इस बात से अवगत थे कि अजित गुणों की वंशागति नहीं होती है और दमित स्मृति का संक्रमण मानना तो किसी भी वैज्ञानिक के लिए दुस्साहस का काम है। परन्तु यदि पितृ-वध की दमित मनोप्रंथि को मानव में संक्रान्त नहीं माना जाए, तो फ्रायड के द्वारा एकेस्वरवाद की व्याख्या नहीं हो सकती है और फ्रायड ने स्वयं इस बात को स्वीकार किया है*। ऐसी अवस्था में फ्रायड की धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या को वैज्ञानिक नहीं गिना जाएगा।

फिर एकेस्वरवाद के विकास के लिए फ्रायड ने बताया है कि उसी जाति में एकेस्वरवाद का विकास हो सकता है जिस जाति में उसके जनप्रिय नेता अपनी ही जाति के लोगों से बध होते हैं। इस प्रसंग में उन्होंने मूसा का दृष्टान्त लिया है। यह ठीक है कि मूसा के संबंध में अनेक अटकल लगाए गए हैं और फ्रायड ने बिना किसी स्वतंत्र जाँच किए हुए निम्नलिखित अटकलों को मान लिया है :

- (क) मूसा यहूदी नहीं थे : वे वास्तव में मिस्री थे।
- (ख) फिर यहूदियों के बीच जो एकेस्वरवाज पाया जाता है उसे उन्होंने अन्य जातियों से प्राप्त किया था।
- (ग) वास्तव में मूसा अपने से नहीं मरा, परन्तु यहूदियों ने मूसा की हत्या की थी।
- (घ) अपितु, सतना की प्रथा भी यहूदियों ने मिस्रियों से ही प्राप्त की है।

उपर्युक्त चारों बातों को ऊँची कल्पनाएँ कही जाएंगी। तो क्या अटकलों के आधार पर की गई व्याख्या को वैज्ञानिक माना जाएगा ?

प्रश्न बार-बार उठाया जाता है कि वैज्ञानिक फ्रायड ने क्यों धर्म की अवैज्ञानिक व्याख्या की है ? इसका उत्तर स्पष्ट है। फ्रायड स्वयं पितृ-प्रंथि से ग्रस्त थे और इसी मनोप्रंथि से प्रभावित होकर असाक्षात् रूप से अपने पितृ-द्रोह का प्रकाशन किया है। ईश्वर को आदिपिता तथा शैशवकाल का पिता समझकर आने ईश्वर के अस्तित्व को खंडित करने का प्रयास किया है। फिर यहूदी जाति के पिता मूसा को मिस्री बताकर अपने पितृ-द्रोह का परिचय दिया। याह्वे को अन्य जातियों का ईश्वर बताकर याह्वे से भी अपने को मुक्त करने

* मोजेज ऐंड मोनोथीज्म—पृ० १६१।

का प्रयास किया है। चूंकि ईसा ने अपनी प्राण-बलि वेकब ईश्वर के स्वान पर पूज्य सिद्ध हुआ, इसलिए ईसाई धर्म को पिता का नहीं, बरन् पुत्र का धर्म बताकर अपने पिता जेकब को परास्त करने का मनोवैज्ञानिक प्रयत्न किया है। पर क्या फायड का ईश्वरवाद की मनोवैशेषिक आलोचना व्यर्थ है? नहीं। अनेक ईसाई एकेश्वरवाद को मनस्तापी की भाँति स्वीकार करते हैं। ऐसे लोगों का एकेश्वरवाद मनाज्याधि है और इस रूप में फायड की आलोचना सही है।

फायड को सबसे बड़ी कमी यही है कि उन्होंने इस बात पर ध्यान नहीं दिया कि मानव बिना किसी प्रतीक के अपने जीवन में स्थिरता नहीं प्राप्त कर सकता है। परन्तु फायड का विश्वास था कि मानव अपनी तर्कबुद्धि के ही द्वारा वास्तविकता के प्रति अभियोक्त होकर सुदूर भविष्य में जीवन यापन कर पाएगा। फायड जानते थे कि मानव का अभी पूर्ण विकास नहीं हुआ है। अधिकांश व्यक्तियों का अधिकांश जीवन-व्यापार उनकी अचेतन मनोप्रियों से ही संचालित होता है। परन्तु फायड का अना विश्वास था कि मानव अपने अचेतन को समझने और उस पर अधिकार प्राप्त करने का प्रयास करेगा और तब वह अचेतन प्रियों से विमुक्त होकर न किसी से अकारण विद्वेष रहेगा और न किसी अकारण भय से त्रस्त रहेगा। मानव ऐसी स्थिति में एक-दूसरे के साथ भाईबारे का व्यवहार करेगा और पारस्परिक सहयोग के आधार पर विज्ञान पर आस्था रखकर जीवन की अनेक बुराइयों को दूर कर पाएगा। यह है फायड का मानवतावाद। ठीक है कि विज्ञान के द्वारा सभी प्रकार के अशुभ को संभवतः दूर न किया जा सके। उदाहरणार्थ, शायब मृत्यु और बुढ़ापा और इसी प्रकार के अन्य अशुभ भी विज्ञान के द्वारा दूर नहीं किये जा सकते हैं। ऐसी स्थिति में वास्तविकता के प्रति अभियोक्त होकर, विज्ञानों के द्वारा पूर्णतया शिक्षित होकर, मानव अवश्यमावी को अपरिहार्य समझकर, उसके प्रति आत्मसमर्पण कर देगा। फायड के इस अन्तिम सदेश में स्पिनोजावाद तथा प्राच्य के स्थितप्रज्ञ के आदर्श की प्रतिध्वनि दिखाई देती है। अतः, फायड अनीश्वरवादी अवश्य थे, पर साथ ही, मानवतावादी भी थे और उन्होंने स्पष्ट बताया है कि :

१. मानव को विज्ञान को अपने जीवन का शंभल और साधन स्वीकार करना चाहिए।

२. मनोविज्ञान के द्वारा कास्पनिक भय तथा आकर्षण से मुक्त होकर मानव को निर्भीक और स्वतंत्र होना चाहिए ।

३. विज्ञान के आधार पर प्रकृति पर आधिपत्य जमाना चाहिए और फिर सामाजिक समस्याओं का समाधान करना चाहिए ।

४. यदि जीवन के सभी अनिष्टों का समाधान विज्ञान के द्वारा नहीं हो पाए, तो मानव को चाहिए कि अवश्यभावी के प्रति बिना किसी शोक और दया की भीड़ के पूर्ण आत्मसमर्पण कर दे* ।

मानवतावाद भी समकालीन धर्मदर्शन में धर्म ही माना जाएगा । इसलिए फ्रायड भी मानवतावादी होने के कारण धर्मवादी थे । परन्तु मानवतावाद में आध्यात्मिकतावाद नहीं है और यही कारण है कि फ्रायड को लोगों ने धर्म-विरोधी ही माना है । परन्तु फ्रायड की तुलना में युंग की मनोवैज्ञानिक व्याख्या में आध्यात्मिकतावाद है । अतः, युंग को भी अनीश्वरवादी होते हुए, धर्मप्रेमी बताया गया है । फिर युंग ने धर्म को मनस्ताप नहीं कहा, वरन् धर्म को आत्म-संतुलन तथा आत्मपूर्णता का मार्ग बताया है । पुनः, सापेक्षतावादी होने के कारण युंग ने सभी धर्मों को अपने संस्कार और मनोवैज्ञानिक वर्ग के अनुरूप मानने पर एक बराबर रूप से कल्याणकारी बताया है । अब युंग के संबंध में उनके द्वारा धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के ही आधार पर इन सब बातों को स्पष्ट किया जाएगा ।

युंग के द्वारा धर्म का विश्लेषण

युंग (सन् १८७५-१९६१) भी फ्रायड के समान बहुत मनोवैज्ञानिक थे और मानव-मन की गहराई का आपने आजीवन अध्ययन किया था । परन्तु फ्रायड की तुलना में आपको प्रत्ययवादी और बुद्धिवादी कहा जायगा । युंग के अनुसार मानव में गमित प्रवृत्तियाँ हैं जो अबसर प्राप्त हो जाने पर निक्षरित होती जाती हैं । अतः, जीवन के अनुभव से केवल अबसर मिलता है, या मूलप्रवृत्तियों को उद्दीपन प्राप्त होता है कि वे प्रस्फुटित हो जायें । अनुभूति किसी नवीन प्रवृत्ति को उत्पन्न नहीं कर सकती है । फिर अनेक मूल प्रवृत्तियों के साथ, युंग के अनुसार, प्रत्येक मानव में सम्पूर्ण होने की महान वृत्ति अन्तर्निहित पायी जाती है जिसके कारण ही मानव का विकास

* फ्रूचर थाव पेन स्प्रूजल—पृ ८४-८५, ८३-८४ ।

समाकलित होता है। इस सम्पूर्ण होने की अन्तर्निहित वृत्ति को पूर्ण होने में पूरा जीवन लग जाता है। चूंकि 'धर्म' का अर्थ हो है कि जो प्रत्येक व्यक्ति को समाज के अन्य व्यक्तियों से संयुक्त करे और प्रत्येक व्यक्ति की अन्तर्निहित सभी मूलप्रवृत्तियों का समाकलन करे, इसलिए युग के अनुसार इस सम्पूर्णत्व वृत्ति के सकल होने को धार्मिकता की संज्ञा दी गयी है। फिर चूंकि युग ने बुद्धिवादी होने की हैसियत से अन्तर्निहित गर्भित उत्प्रेरणाओं पर अधिक बल दिया है, इसलिये वे इस सम्पूर्णत्व की भावना की सक्रियता को 'व्यष्टीकरण' या 'व्यष्टीयन' संज्ञा दी है। व्यष्टीयन क्रमशः क्रमिक रूप से सम्पन्न होता है। जीवन के पूर्वार्ध का व्यष्टीयन, जीवन के उत्तरार्ध से भिन्न होता है।

जीवन के पूर्वार्ध में प्रत्येक व्यक्ति चेतन रूप से अपनी बाह्य परिस्थिति के साथ अभियोजन-कार्य करता है और इस चेतन समाहरण की समष्टि को 'पर्सोना'* संज्ञा दी गयी है। जो समाज में रहकर जिस कुर्सी को व्यक्ति सुगोमित करता है, वह अपने को उसी कुर्सी से आत्मसात् कर लेता है। वकील, न्यायाधीश, शिक्षक, अध्यापक, दंडाधिकारी इत्यादि समाज की अनेक कुर्तियाँ हैं, जिन्हे प्राप्त कर प्रत्येक व्यक्ति अपने को जब, वकील, प्राध्यापक, लेखक, नेता इत्यादि समझता है और उसी पदवी अथवा पेशे के अनुसार अपने सभी कार्यभारों को सम्हालता है। चूंकि सामाजिक संगठन बहुत जटिल हो गया है, इसलिए व्यक्ति को बहुपटी और अनेकपक्षी होना पड़ता है। अतः व्यक्ति का पर्सोना ऐसा होना चाहिए कि वह विविध और अनेक आयामों, पक्षों, और दिशाओं के प्रति अपने को अभियोजित करे। उदाहरणार्थ, प्राध्यापक को सभी पर वैसा ही रोब नहीं गाँठना चाहिए, जैसा वह अपने क्लास में अपने छात्रों पर रोब गाँठता है। परिस्थिति की विभिन्नता के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति का पर्सोना लचीला होना चाहिए।

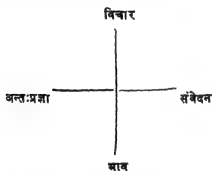
प्रत्येक व्यक्ति का पर्सोना और उसकी व्यष्टीयन-प्रक्रिया भी अन्य व्यक्तियों की अपेक्षा विभिन्न होती है। इसका मुख्य कारण यह है कि व्यक्ति सर्वथा एकदूसरे से व्यष्टिप्ररूप, अभिवृत्ति तथा मनोवृत्ति में भिन्न होते हैं। इसलिए उनका मानसिक गठन और विकास भी भिन्न-भिन्न होता है। युग की

* 'पर्सोना' नकाब-पोश को कहते हैं जिसे पहन कर अभिनय में अभिनेता अपना रूप बदलते रहते हैं। यह प्रायः कागज या कुठ का होता है।

मनोवैज्ञानिक व्याख्या को समझने के लिए उनके प्ररूप-सिद्धान्त (बेगोरी आब टाइप्स) को जानना आवश्यक है। इसलिए प्ररूप-सिद्धान्त की भी संक्षेप में व्याख्या करना आवश्यक मालूम वेता है।

प्ररूप-सिद्धान्त

युं ग के अनुसार सर्वप्रथम एक व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों से मानसिक प्रकार्य (फक्शन) के कारण भिन्न होता है। व्यक्ति अपनी परिस्थिति का अनुभव अवश्य करता है, पर सभी व्यक्ति एक ही प्रकार की अनुभूत सामग्री नहीं प्राप्त करता है। इसका कारण है कि व्यक्ति अपने अन्दर अनुभूत प्रदत्त की प्राप्ति के लिए विभिन्न प्रकार्य करते है और प्रायः प्रत्येक व्यक्ति का अपना मानसिक प्रकार्य संभी स्थितियों में एक रूप से सक्रिय रहता है और इसलिए व्यक्ति की प्रकार्य-शक्ति उसकी वांशिक विशेषता समझनी चाहिए। चार प्रकार के प्रकार्य पाए जाते हैं, अर्थात् विचार-भाव, संवेदन-अन्तःप्रज्ञा। इसे निम्नलिखित चित्र से स्पष्ट किया जा सकता है।



विचार और भाव परस्पर-विरोधी और परस्पर-प्रतिपूरक भी होता है। इसी प्रकार संवेदन और अन्तःप्रज्ञा परस्पर-विरोधी और परस्पर प्रतिपूरक भी होता है। चेतन रूप में जो व्यक्ति विचारवान होता है, वह फिर चेतन व्यवहार में भावपूर्ण नहीं होता है। इस रूप में विचार और भाव में परस्पर-विरोध देखने में आता है। परन्तु जो व्यक्ति चेतन में विचारवान होता है, वह अचेतन में भावपूर्ण व्यक्ति रहता है। इस अर्थ में विचार और भाव परस्पर-प्रतिपूरक भी होता है। इसी प्रकार की बात संवेदन और अन्तःप्रज्ञा में पाई जाती है। किसी एक प्रकार्य की प्राथमिकता के साथ किसी एक अन्य प्रकार्य की सहायक प्रक्रिया भी पाई जाती है, अर्थात् विचारवान की सहायक

प्रक्रिया संवेदन की होगी या अन्तःप्रज्ञा की। जिस विचारवान व्यक्ति में संवेदन की सहायक प्रक्रिया होगी, वह अपने सिद्धान्तों को संवेदन के द्वारा पुष्ट करेगा। एर, विल्लह इत्यादि विचारवान-संवेदनशील व्यक्ति हैं; क्योंकि सर्वप्रथम ये विचारक हैं और फिर अपने विचारों में ये संवेदन को विशेष मानते हैं। इसी प्रकार विचारवान अन्तःप्रज्ञाशील वे हैं, जो अपने सिद्धान्तों को ऊँची कल्पना द्वारा पुष्ट करते हैं। प्लेटो, स्पिनोजा, कान्त तथा हेगेल को विचारवान-अन्तःप्रज्ञाशील व्यक्ति-वर्ग में रखना चाहिए।

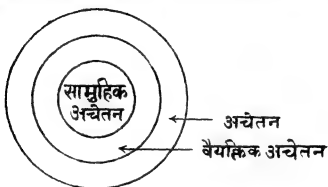
यदि हम प्राथमिक और सहायक प्रकारों को ध्यान में रखें तो व्यक्तियों को आठ प्रकरणों में रखा जा सकता है। जिस प्रकार विचारवान में दो व्यक्ति-वर्ग पाये जाते हैं, उसी प्रकार संवेदनशील में भी संवेदनशील-विचारवान तथा संवेदनशील-भावपूर्ण के दो व्यक्तिवर्ग संभव होते हैं। फिर भाव और अन्तः-प्रज्ञा के भी प्रत्येक के दो व्यक्ति-वर्ग संभव होते हैं।

प्रकार्य के समान व्यक्ति अपनी अभिवृत्ति में भी एक दूसरे से भिन्न होते हैं, अर्थात् बहिर्मुखी और अन्तःमुखी। अभिवृत्ति भी सौसकाल से ही व्यक्ति में लगभग स्थायी रूप से पाई जाती है। अपनी प्रकार्य-विशेषता के कारण एक व्यक्ति की जीवन-सामग्री अन्य व्यक्तियों की आधारभूत सामग्री से भिन्न होती है। उदाहरणार्थ, कोई विचार को प्रधानता देता है, तो कोई भाव को; और फिर कोई अन्तःप्रज्ञा को या कोई संवेदन को। परन्तु प्रश्न उठता है कि क्या ये अनुभूत सामग्रियाँ बाह्य-जगत की प्रधान रूप से होती हैं कि आन्तरिक जगत की। बाह्यमुखी वे हैं जो बाह्य जगत की ओर अभिमुख रहते हैं और जो अन्य व्यक्ति, समाज, सामाजिक आदर्श, सामूहिक मानदंड तथा उपयोगितावाद को अपनाते हैं। इसके विपरीत अन्तःमुखी व्यक्ति वे हैं जो आन्तरिक जगत अर्थात् अपनी मानसिक दुनिया से उत्पन्न रहकर काल्पनिक सत्ताओं, आत्मनिष्ठ आदर्श तथा ऊँची कल्पनाओं को ही विशेष प्रश्रय देते हैं। बहिर्मुखी प्रायः नेता, तथ्यात्मक वैज्ञानिक, समाज-सुधारक, व्यवसायी इत्यादि होते हैं। वे शासनी से अन्य व्यक्तियों की ओर ध्यानस्थ होकर उनकी मित्रता से लाभ उठाते हैं। इसके विपरीत अन्तःमुखी कवि, दार्शनिक तथा दृष्टि बलक हुआ करते हैं। ये अन्य व्यक्तियों को देखकर संशंकित हो जाते हैं और सामाजिक मानदंड की अपेक्षा बौद्धिक तथा अन्तःप्रज्ञात्मक सिद्धान्त को प्राथमिकता देते हैं।

यदि प्रकृति के आधार पर पुनः के जाठ व्यक्तिवर्ग को मान लिया जाए और फिर प्रत्येक व्यक्तिवर्ग को बहिर्मुखी और अन्तःमुखी में बाँट दिया जाए तो सोलह (१६) व्यक्तिवर्ग हो जाते हैं। इतना ही नहीं युंग के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति की मनोवृत्ति एकरूप नहीं होती है। कोई व्यक्ति मध्ययुगी होते हैं, तो कोई प्रागैतिहासिक। कोई समकालीन युगी होते हैं, तो कोई भविष्ययुगी। अतः, १६ व्यक्तिवर्ग के साथ मनोवृत्ति को भी आधार मान लिया जाए तो व्यक्तियों का प्ररूप बहुत अधिक हो जाता है। इसलिए युंग व्यक्तियों की विभिन्नता में विश्वास रखते हैं और वे इसलिए अनेक और विभिन्न धर्मों की सार्थकता और फिर उनकी सापेक्षता स्वीकार करते हैं। लेकिन प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य हो जाता है कि अपनी वर्ग-विशिष्टता को ध्यान में रखकर अपने सम्पूर्णत्व को प्राप्त करे।

संपूर्णत्व-वृत्ति से संचालित होकर सर्वप्रथम प्रत्येक व्यक्ति अपनी परिस्थिति के प्रति चेतनरूप से अभियोजित होकर लचीले और स्वस्थ पर्सोना को प्राप्त करता है। इस काम को पूरा करने में प्रत्येक व्यक्ति को लगभग ४० वर्ष बीत चुके रहते हैं। जब व्यक्ति अपनी परिस्थिति के प्रति संपूर्णतया और सफलतापूर्वक अभियोजित हो जाता है तो कुछ व्यक्तियों को एकाएक ऐसा मालूम देने लगता है कि उनका जीवन निरर्थक हो गया है,—उनकी सफलता बहुत ही छिछली और विशेष रूप से मूल्यवान् नहीं है। इसी को प्रायः ईश्वरीय बेबनी और व्याकुलता की संज्ञा दी जाती है। व्यक्ति अपनी गहराई तक पहुँचने के लिए जिज्ञासु हो जाता है। इसी व्याकुलता से, युंग के अनुसार, सफल पर्सोनावाले को समझना चाहिए कि उसका अभियोजन-कार्य अधूरा ही हुआ है। जीवन की दो प्रकार की वास्तविकताएँ हैं, अर्थात् बाह्य जगत्, समाज, मैत्री इत्यादि और फिर व्यक्ति का अपना आन्तरिक जगत्। इसलिए सफलपर्सोनावाले अभी तक केवल आशिक रूप से बाह्य सत्ता के साथ ही अभियोजित हो पाए थे। उनकी समस्या अब यह है कि संपूर्ण रूप से संपूर्णत्व-प्राप्ति के हेतु उन्हें अपने अचेतन मानस के साथ अभियोजित होना चाहिए। यहाँ अचेतन मानस के प्रति अनुकूलन से तात्पर्य है कि प्रत्येक व्यक्ति को यथाशक्ति अपने अचेतन की शक्तियों से अवगत होकर उनकी शक्तियों को अपने बश में करके आत्मप्राप्ति का लाभ करे। इसी आत्मप्राप्ति को युंग के मनोविज्ञान में 'व्यष्टीयन' संज्ञा दी गई है। अतः, हमें युंग के सिद्धान्त के अनुसार इस अचेतन के स्वरूप और उसके गठन को जानना चाहिए।

युंग के अनुसार अचेतन के तीन स्तर मुख्य हैं, अर्थात् उपचेतन, दमित मनोव्यंजि से रचित वैयक्तिक अचेतन और सामूहिक अचेतन ।



१. उपचेतन वह है, जिससे व्यक्ति अभी अवगत नहीं है, परन्तु जिससे वह अवगत हो सकता है। फ्रायड के अनुसार वही अचेतन है, जिसे चेष्टा करने पर भी व्यक्ति नहीं जान सकते हैं। अतः, युंग के उपचेतन को फ्रायड अचेतन नहीं मानते हैं। इस उपचेतन को फ्रायड ने पूर्वचेतन की संज्ञा दी है।
२. परन्तु उपचेतन की अपेक्षा युंग के अनुसार वैयक्तिक अचेतन महत्वपूर्ण है। वैयक्तिक अचेतन वह है जो किसी व्यक्तिविशेष के जीवन के अनुभूत होकर दमित हो जाता है। इसी प्रकार की दमित मनोव्यंजि के ही कारण, फ्रायड का अनुसरण करते हुए, युंग मानते हैं कि मनस्ताप उत्पन्न होता है। फिर फ्रायड के इस सिद्धान्त को युंग मानते हैं कि इस प्रकार के मनस्ताप का उपचार मनोवैश्लेषिक विधि की अवव्याख्यावाद के अनुसार ही होता है। परन्तु युंग का फ्रायड के साथ सबसे बड़ा मतभेद तीसरे स्तर के अचेतन को लेकर है।
३. वैयक्तिक अचेतन की तुलना में तीसरे अचेतन का परत सबसे गहरा है और युंग ने इसे जातीय तथा सामूहिक अचेतन कहा है। इस प्रकार का सामूहिक अचेतन मानव जाति की असंख्य वर्षों की अनुभूति के फलस्वरूप उत्पन्न होता है और तब यह वंशागत होता चला आ रहा है। किस रूप में जातीय अचेतन वंशागत होता चला आ रहा है? मानसिक प्रक्रिया का कायिक आधार मस्तिष्क है। इसलिए मस्तिष्कीय

रचना में अन्तर्निहित सुपुष्ट अथवा गमित क्षमता के रूप में सामूहिक अचेतन संवहित होता जा रहा है। अतः, सभी व्यक्तियों में जातीय अचेतन एक रूप से सक्रिय नहीं होता है। केवल उन्ही व्यक्तियों में जातीय अचेतन के विभिन्न रूप व्यक्त होते हैं, जिनमें इन गमित शक्तियों को निखरने का अवसर मिलता है। फ्रायड ने भी अन्त में सामूहिक अचेतन की सत्ता मानी है। परन्तु फ्रायड और युंग में निम्नलिखित भेद है :

(क) फ्रायड के अनुसार मस्तिष्कीय रचना के रूप में नहीं, वरन् दमित प्रत्यय या भावना के रूप में आद्यपिता की दमित मनोव्यंशि वंशागत होती चली आती है। परन्तु युंग के अनुसार जबतक मस्तिष्कीय रचना सक्रिय न हो, तबतक सामूहिक अचेतन की बात उठती ही नहीं है। वैज्ञानिक रूप से वंशागत सामूहिक अचेतन को मान्य नहीं समझा जाएगा। परन्तु मस्तिष्कीय रचना को, दमित प्रत्यय की तुलना में, वंशागत मानना अधिक सुगम और सगत समझा जाता है।

(ख) फ्रायड सामूहिक अचेतन को वैसा ही बाधक समझते हैं जैसा वैयक्तिक अचेतन होता है। परन्तु युंग के अनुसार, जातीय अचेतन में मानव का भावी विकास अन्तर्निहित रहता है। अतः, युग जातीय अचेतन को धर्म का और वैयक्तिक विकास का मुख्य साधन समझते हैं। युंग के अनुसार जातीय अचेतन में मानव का भूत इतिहास ही नहीं, वरन् मानव का भविष्योन्मुखी विकास भी छिपा हुआ है।

युंग मानते हैं कि जीवन के पूर्वार्ध में व्यक्ति का मनस्ताप वैयक्तिक अचेतन से संचालित होता है। परन्तु व्यक्ति के संपूर्णत्व-प्राप्ति के लिए, युग के अनुसार, जातीय अचेतन प्रमुख स्थान रखता है। इसी जातीय अचेतन के साथ अनुकूलित हो जाने पर व्यक्ति संपूर्ण और स्वस्थ हो जाता और इसी संपूर्णता-प्राप्ति को ही धार्मिक अनुभूति की सज्ञा दी जा सकती है। इस अर्थ में युंग के अनुसार जातीय अचेतन धर्म के लिए प्रमुख है। परन्तु चूंकि संपूर्णता-प्राप्ति मानव का जैविक और मनोवैज्ञानिक लक्ष्य है, इसलिए संपूर्णता-प्राप्ति, अर्थात् धर्म को युग स्वस्थ मानसिक स्थिति मानते हैं। अब फ्रायड भी एकेद्वरवाद की व्याख्या करने में जातीय अचेतन को मानते हैं। परन्तु चूंकि फ्रायड के लिए जातीय अचेतन दमित होने के कारण अब अस्वस्थ माना जाएगा, इसलिए

जातीय अचेतन पर निर्भर एकेश्वरवाद को भी अस्वस्थ एवं सामूहिक मनोप्रसिन्न मनस्ताप माना जाएगा ।

आद्यप्रतिमा और प्रतीक

व्यक्ति को अपनी संपूर्णता-प्राप्ति के निमित्त बाह्य और आन्तरिक, दोनों प्रकार की सत्ताओं के प्रति, अपने को अनुकूलित करना पड़ता है । जब अपने जीवन के पूर्वार्ध में व्यक्ति संपूर्णतया सफल हो जाना है* और तब उसके बाद उस सफल व्यक्ति को अपनी सफलता निरर्थक मालूम होने लगती है तब ऐसे व्यक्ति को संपूर्णता-प्राप्ति के लिए अपने अचेतन मानस को समझने के लिए अग्रसर होना चाहिए । अचेतन के प्रति अनुक्रियाशील होने पर व्यक्ति-विकास अर्थात् व्यष्टीयन में अनुक्रमिक अवस्थाएँ देखने में आती हैं । युंग ने चार अवस्थाओं का उल्लेख किया है—पौंडो, एनिमा-एनिमस, माना प्रतिमाएँ तथा मंडल-प्रतीक । परन्तु प्रत्येक अवस्था में दो उल्लेखनीय बातों की चर्चा करनी चाहिए । प्रत्येक अवस्था में आद्यप्रतिमा और फिर प्रतीक पाए जाते हैं और इनके स्वरूप को स्पष्ट करना चाहिए ।

आद्यप्रतिमा किसी प्रतिमा की संज्ञा नहीं है, वरन् विशिष्ट अथवा अभिलक्षक प्रतिमाओं के उमड़ पड़ने की प्रवृत्ति का बोधक है । युंग के अनुसार व्यक्ति में अन्तर्निहित मूल प्रवृत्तियाँ हैं जो अवसर पाकर वास्तविक हो जाती हैं । यदि इन्हें साकार होने का अवसर न मिले तो ये प्रवृत्तियाँ गर्भित की गर्भित ही रह जाएँगी । उदाहरणार्थ, फ्रायड के अनुसार प्रत्येक स्थिति में ईश्वर पौंसव काल के पिता का आरोपित रूप है । इसे युंग ने इस प्रकार स्पष्ट किया है । युंग के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति में आदर्श रूप प्राप्त करने की अन्तर्निहित प्रवृत्ति पाई जाती है । प्रारंभ में मानव अपने पिता को ही आदर्श रूप मानकर संभवतः उसकी पूजा करता हो और फिर पिता के स्थान पर टोटम और टोटम धर्म के विश्वास के बाद एकेश्वरवाद की बारी आई हो । परन्तु युंग के अनुसार, क्यों मानव आदिपिता की पूजा अभी तक नहीं करता आया है ? इसका कारण है कि मानव के अन्दर आदर्श रूप प्राप्त करने की प्रवृत्ति सक्रिय रहती है और

* यदि व्यक्ति अपने पूर्वार्ध ही में असफल होता है तो उसे अपने को मनस्तापी समझकर बाहर की सहाय लेना चाहिए, अर्थात् जो व्यक्ति अपने पेशे विवाह और सामाजिक अनुकूलन में असफल हो जाता है, उसकी असफलता मनस्ताप के कारण हो सकती है । मनस्तापी उच्च धार्मिक स्थिरता को नहीं प्राप्त कर सकते हैं ।

जब मानव को बोध होने लगता है कि अन्य प्रकार के भी उच्चतर आदर्श रूप हैं तो व्यक्ति अपनी चेतना को गहराई और शिक्षण के साथ पिता, टोटम, देवता इत्यादि को छोड़कर इसी उच्चतर आदर्श रूप की पूजा करने लगता है। एकेस्वरवाद की पूजा भी इसी प्रवृत्ति से संचालित आदर्श रूप की खोज में ज्ञानवृद्धि तथा चेतना की गहराई के फलस्वरूप होती है और युग के अनुसार समय आ गया है कि मानव एकेस्वरवाद से भी उच्चतर आदर्श स्थिति का बोध कर रहा है और ऐसे मानव को एकेस्वरवाद भी फीका और क्षीण मालूम देगा। अतः, प्रत्येक व्यक्ति में अन्तर्निहित उसके विकास-क्रम की अवस्था के अनुसार साकार रूप में अभिलक्षक अथवा विशिष्ट प्रतिमा को पूजित करने की प्रवृत्ति पाई जाती है। इस अन्तर्निहित प्रवृत्ति को आद्यप्रतिमा कहते हैं। आद्य-प्रतिमा के सक्रिय हो जाने पर ही कोई-न-कोई अपक्षी अवस्था के अनुरूप (उदाहरणार्थ, शैडो, एनिमा-एनिमस इत्यादि के अनुरूप) प्रतिमा झलक उठती है। इस प्रतिमा को ही प्रतीक कहा जाता है। अतः, आद्यप्रतिमा प्रतीकों का गभित रूप और प्रतीक आद्यप्रतिमा का व्यक्त रूप है। आद्यप्रतिमा केवल अन्तर्निहित प्रवृत्ति-मात्र है और इसके सक्रिय होने पर ही किसी विकास-क्रम का एक अवस्था-विशेष में अनेक प्रतीक सम्भव हैं। उदाहरणार्थ, युग के अनुसार व्यष्टीयन की प्रथम अवस्था शैडो (छाया) की है और इसमें आद्यप्रतिमा शैतान, फॉस्ट, राक्षस, रावण, महिषासुर इत्यादि के प्रतीक में प्रस्फुटित हो पड़ती है।

आद्यप्रतिमा के सिद्धान्त के अवलोकन मात्र से स्पष्ट हो जाता है कि युग प्लेटोवादी, बुद्धिवादी तथा कान्त के प्रागनुभाविक रूपों के समर्थक माने जा सकते हैं। युग के अनुसार यदि मानव में आद्यप्रतिमा की भावना प्रारम्भ से ही अन्तर्निहित नहीं होती, तो न कोई प्रतीक होता और न प्रतीक-पूजा ही संभव होती। ईश्वर-पूजा पितृ-पूजा नहीं, वरन् इसके विपरीत पितृ-भक्ति ईश्वर के लिए अन्तर्निहित उत्प्रेरणा के आधार पर ही संभव होती है। अतः, पितृ पूजा ईश्वर-पूजा का आदिरूप अथवा ईश्वर-पूजा का लघु रूप है। परन्तु जिस प्रकार कान्त के अनुसार बिना पूर्वानुभव अंश के ज्ञान संभव नहीं हो सकता है, उसी प्रकार युग के अनुसार बिना अन्तर्निहित आद्यप्रतिमाओं के कोई भी धार्मिक पूजा या धार्मिक अनुभूति संभव नहीं हो सकती है।

यह ठीक है कि आद्यप्रतिमाएँ केवल प्रवृत्ति मात्र हैं, इसलिए इन्हें साक्षात् रीति से कोई नहीं अनुभूत कर सकता है। परन्तु इन्हें असाक्षात् रूप से इनके

द्वारा उत्पन्न प्रतीकों के माध्यम से जान सकता है। प्रतीकों को भी कोई तर्क-बुद्धि के द्वारा पूर्णतया समझ नहीं सकता है। शिक्षण-बुद्धि तथा चेतना की गहराई के साथ कुछ प्रतीक फीके पड़कर ओझल हो जाते हैं और कुछ अन्य प्रतीक प्रकाश में आने लगते हैं। अन्तर्निहित आदर्श रूप की खोज में ये प्रतीक विकास-क्रम में दिखाई देते हैं। मानव की सामूहिक अनुभूति के फलस्वरूप ही ये प्रतीक उत्पन्न होते हैं। यदि इनमें से किसी प्रतीक से व्यक्ति को अपने आदर्श रूप को समझने, मानने या अवबोध करने में सहायता मिल जाए तो अमुक प्रतीकविशेष उस व्यक्ति के लिए उसकी अमूल्य निधि होती है। अतः, धार्मिक प्रतीक, उदाहरणार्थ ईश्वर इत्यादि, कभी भी पूर्णतया बुद्धिगम्य नहीं हो सकता है।

अभी तक आदिप्रतिमा और प्रतीक का उल्लेख इसलिए किया गया कि ये व्यष्टीयन के विकास-क्रम में दिखाई देते हैं। इसलिए अब व्यष्टीयन की अवस्थाओं का उल्लेख करना चाहिए।

व्यष्टीकरण की अवस्थाएँ

आत्माभिमुखी होने पर व्यक्ति के अन्दर सर्वप्रथम चरण छाया की होनी है जिसे युग ने प्रत्येक व्यक्ति का उसके अचेतन में उसका तमोमय प्रतिरूप कहा है। प्रायः हम अपने विकृत रूप को लोगों के जान लेने से छिपाते ही हैं, परन्तु हम अपने विकृत रूप को अपने से भी सामना करने में हिचकते हैं। अतः, प्रत्येक व्यक्ति का उसका विकृत रूप, जिसे युग ने शैडो (तामस या तपोमय प्रतिरूप) कहा है, सर्वप्रथम हमारे सामने आ घमकता है। इस अवस्था की आद्यप्रतिमा शैतान, इबलीश, रावण, दुर्योधन, फास्ट, इयागो इत्यादि प्रतीक मसाकार होती दिखाई देती है। साकार होने से अर्थ है कि तामस रूप व्यक्ति को उसके स्वप्न में, उसके दिवास्वप्न में, उसकी कल्पना में और अन्य सभी समय में घेरे रहते हैं और इसलिए आत्माभिमुखी व्यक्ति को इस तामस रूप के प्रति अपने को अनुकूलित करना पड़ता है। हम अनुकूलन में प्रत्येक आद्यप्रतिमा से उत्पन्न प्रतीकों के प्रसंग में तीन प्रकार की प्रक्रियाएँ सम्भव होती हैं, अर्थात् तादात्म्यीकरण, आरोपण और स्वाधीकरण (परिपाचन)।

तामसिक आद्यप्रतिमा के फलस्वरूप राक्षस, डाइन, शैतान इत्यादि के प्रतीक भयानक रूप में व्यक्ति को दिखाई देते हैं और व्यक्ति कभी डरकर उनके

वश में आ जाता है—यह उनके साथ तादात्म्य कर लेता है और ऐसी अवस्था में वह राक्षस, दानव, भूत, शैतान इत्यादि के समान व्यवहार करने लगता है और ऐसा व्यक्ति धाममार्गी बन जाता है। जो व्यक्ति तामसिक प्रतीक से तादात्म्य स्थापित कर लेते हैं, उनकी व्यष्टीयन-प्रक्रिया विकृत हो जाती है और व्यक्ति अपनी ऊर्ध्वगति से स्थलित हो जाता है। बात यह है कि कोई भी ऊर्ध्वगामी प्रक्रिया बिना जोखिम के संभव नहीं होती है। यह बात जैन मत के गुणस्थान के प्रकरणों में भी बतायी गई है।

तामसिक प्रतीकों से बचने अथवा उनके प्रति अनुकूलन की दूसरी विधि आरोपण की है। इसमें व्यक्ति अपने में नहीं, बरन् दूसरे व्यक्ति, दूसरी जाति, वस्तु इत्यादि में ही कुलित भावना का रूप मानता है। प्रायः तामसिक प्रतीक को एक जाति दूसरी जाति पर आरोपित करती, या एक धर्म-सम्प्रदाय दूसरे धर्म-सम्प्रदाय पर आरोपित करता है। आरोपण करने के बाद व्यक्ति आरोपित प्रतीक से अपनी प्रतिरक्षा कर सकता है। उदाहरणार्थ, अमेरिका और रूस एक दूसरे को अपना तामसिक प्रतीक आरोपित कर अपनी प्रतिरक्षा के लिए अनेक विध्वंसकारी अस्त्र-शस्त्रों का आविष्कार कर रहे हैं। अतः, ऊपरी दृष्टि से आरोपण सफल मालूम दे सकता है। परन्तु तामसिक प्रतीकों के प्रति इस अनुकूलन-विधि को भी संतोषजनक नहीं माना जाएगा, क्योंकि आरोपित प्रतीक भी व्यक्ति की अपनी ही मानसिक शक्ति है और इस शक्ति से अपना बचाव करने का तात्पर्य है कि हम अपनी शक्ति का दो भाग कर रहे हैं। एक भाग को दूसरे भाग से लड़ा रहे हैं। अतः यह अन्तर्द्वय संघर्ष हुआ। इस आन्तरिक तनाव एवं संघर्ष से व्यक्ति की मानसिक शक्ति जीवन के अनुकूलन-कार्य के लिए क्षीण होगी, न की बढ़ेगी। यदि रूस और अमेरिका अस्त्र-शस्त्र की तैयारी छोड़कर अपने को मानव कल्याण के हेतु रचनात्मक कार्य में लगा दे तो विश्व का कल्याण होगा। परन्तु इसके विपरीत तामसिक प्रतीकों के पारस्परिक आरोपण के कारण वे विश्वशक्ति को विध्वंसकारी कार्य में बर्बाद कर रहे हैं। अतः, आरोपण-विधि को भी प्रतीकों के प्रति सफल अनुकूलन नहीं माना जाएगा।

अब परिपाचन-विधि ही ऐसी है जिसमें प्रतीकों का सामना करके प्रतीकों को समझ-बुझकर उसकी शक्ति को अपने अधिकार में लाया जा सकता है। अतः, यहाँ प्रतीकों को पचाना या अपने अंग में सम्मिलित करना स्वांगीकरण

कहा गया है। परिपाचन-विधि से तात्पर्य होता है कि हम तामसिक प्रतीकों को भलीभांति समझें, उनका बोध करें और उनके सही महत्त्व को जानें। हम तामसिक प्रतीकों का सही परिपाचन तभी कर सकते हैं जब हमें बोध हो जाए कि तामसिक प्रतीक हमारे ही अचेतन में हैं। हम अभी तक दूसरों को बुरा समझते आए हैं, परन्तु वास्तव में हम में ही तामसिक अथवा राक्षसी वृत्ति पाई जाती है। हम इस अवस्था को प्राप्त कर अपनी तामसिक वृत्तियों से अवगत हो जाते हैं। इस प्रकार की अनुभूति हो जाने पर व्यक्ति अपनी कुत्सित भावनाओं से मुक्त हो जाता है, उन्हें जानकर वह उनसे न तस्त होता है और न अन्य पर उन्हें आरोपित कर अपने को और दूसरे को धोखा देता है। अब तामसिक प्रतीकों को पूर्णतया समझ लेने पर, उनकी अनुभूति हो जाने पर व्यक्ति उन प्रतीकों में छिपी शक्तियों को अपने अधिकार में कर लेता है। व्यक्ति को अब अचेतन की शक्ति प्राप्त हो जाती है और विवर्धित शक्ति के साथ व्यक्ति अपने व्यष्टीयन-कार्य में अवली अवस्था के लिये अप्रसर हो सकता है।

तामसिक प्रतीकों पर विजय प्राप्त करना आसान नहीं है। सभी बुराइयों को अपने में ही मानना और दूसरे के प्रति विद्वेष, घृणा तथा अन्य सभी बुराइयों से रिक्त समझना बहुत बड़ी उपलब्धि है। अनेक व्यक्ति इसी अवस्था को अपनी अन्तिम स्थिति मान लेते हैं। उनको इसी आत्मानुभूति से पूर्ण संतोष मिल जाता है। परन्तु कुछ ऐसे भी व्यक्ति हैं जो व्यष्टीयन-प्रक्रिया के उच्चतर चरण की ओर भी प्रगति के लिए अग्रसर हो जाते हैं।

व्यष्टीयन की दूसरी अवस्था एनिमा-एनिमस की है, अर्थात् आदर्श नारी (एनिमा) और आदर्श नर (एनिमस) की पूर्ण अनुभूति की उत्प्रेरणा होने लगती है। पुरुष आदर्श नारी और नारी आदर्श पुरुष (शिव-पार्वती, आदम-हवा, नल-दमयन्ती) को प्राप्त करने के लिए दीवाना हो जाता है। अतः लैंगिक आद्यप्रतिमा आदर्श नर-नारी के प्रतीकों में व्यक्त होने लगती है, अर्थात् व्यष्टीयन के दूसरे चरण में पदार्पण करते ही व्यक्ति को उसके स्वप्न, उसके दिवा-स्वप्न में, उसकी कल्पना में और सम्पूर्ण विचार में पुरुष को आदर्श नारी का और स्त्रियों को आदर्श नर का प्रतीक दृष्टिगोचर होने लगता है। लैंगिक समस्या का समाधान करने में व्यक्ति के अन्दर, तादात्म्यीकरण, आरोपण और परिपाचन की तीन विधियाँ देखने में आती हैं। कुछ व्यक्ति नारी-प्रतीक से

तादात्म्य कर लेते हैं, उदाहरणार्थ — सखी-सम्प्रदाय में । फिर यदि व्यक्ति स्त्री को नारी-प्रतीक मान लेया तो डोल जुबन के समान उसकी खोजकर कभी भी प्राप्त नहीं करेगा । अतः परिपाचन-विधि के द्वारा व्यक्ति को पूर्ण अनुभूति होनी चाहिए कि लैंगिक आकर्षण का आधार स्वयं व्यक्ति ही में है । अतः, ऐसा बोध हो जाने पर व्यक्ति फिर काम-मोह से विमुक्त हो जाता है । उसे फिर कोई नारी अपने प्रेम-पाश में नहीं फँसा सकती है, क्योंकि वह निर्मोही होकर सभी कामिनियों के चित्ताकर्षण से स्वतंत्र हो जाता है और तब सम्पूर्ण कामशक्ति व्यक्ति के वश में चली आती है और व्यक्ति आन्तरिक रूप से सशक्त होकर व्यष्टीयन की उच्चतर अवस्थाओं की ओर अग्रसर हो सकता है । किन्तु इस अवस्था को प्राप्त करना बड़ा कठिन तप है और अधिकांश के जीवन का परम लक्ष्य इतनी ऊँचाई अथवा गहराई तक पहुँचना मात्र हो सकता है । इस अवस्था तक पहुँचने में भी आधे जीवन की साधना देखने में आती है । जो दो-चार व्यक्ति इतनी अधिक प्राप्ति से भी सतुष्ट नहीं होते, वे व्यष्टीयन के तीसरे चरण की ओर अग्रसर होते हैं ।

व्यष्टीयन की तीसरी अवस्था में माना-प्रतीक देखने में आता है । 'माना' आदिम धर्म में आध्यात्मिक शक्ति को कहते हैं । इसलिए 'माना-प्रतीक' वह है, जिसमें इनके दर्शन से व्यक्ति में विचित्र शक्ति का संचार होता है । यह वह अवस्था है, जिसमें पुरुषों को 'माना-प्रतीक' देवता, नबी, सिद्ध पुरुष इत्यादि के रूप में दिखाई देता है, और स्त्रियों को 'माना-प्रतीक' देवी, मरियम, जगदम्बा इत्यादि के रूप में दिखाई देता है । पाठक स्वयं समझ सकते हैं कि यदि उन्हें राम, कृष्ण या इष्टदेवता का दर्शन स्वप्न, दिवास्वप्न या उनकी कल्पना में बार-बार मिले तो उनके जीवन में इनके दर्शन से कितना अधिक उत्प्रेरणा प्राप्त होगी । यहाँ भी व्यक्ति को तादात्म्यीकरण से बचना चाहिए । उसे स्वयं अपने को ईसा, नबी या जगत् का उद्धारकर्ता नहीं मान लेना चाहिए । जब व्यक्ति 'माना-प्रतीक' के संदर्भ में तादात्म्यीकरण तथा आरोपण से बचकर इसका परिपाचन कर लेता है तो व्यक्ति को अपने अचेतन की अधिकांश शक्तियों पर अधिकार हो जाता है । पुरुष नारी-मोह तथा पितृ-ग्रंथि से एकदम निमुक्त हो जाता है । ऐसे ही व्यक्ति को संन्यासी कहते हैं ।

व्यष्टीयन के अन्तिम चरण के प्रति अग्रसर होने वाले व्यक्तियों की संख्या लगभग नगण्य होती है । परन्तु यदि बिरला कोई ऐसा होता है तो 'माना

‘प्रतीक’ से आगे बढ़ने का प्रयास करता है तो वह ‘मंडल आद्यप्रतिमा’ की ओर बढ़ता है। मंडल आद्यप्रतिमा का प्रतीक वृत्त या वर्ग के रूप में दिखाई देता है। यह इस बात का द्योतक होता है कि व्यक्ति ने अपनी परिपूर्णता प्राप्त कर ली है। प्राचीन काल में, युग के अनुसार, मंडल के बीच में ईश्वर, देवी-देवता रहा करते थे। परन्तु युग का कहना है कि समकालीन मंडल-द्रष्टाओं को कोई देवी-देवता नहीं दिखाई पड़ते हैं। उनके स्वप्न, दिवा-स्वप्न तथा कल्पनाओं में वृत्त के केन्द्र में तारा, सूर्य, फूल, बराबर भुजाओं का ऋक्ष या कोई मानव भी रह सकता है, परन्तु कभी कोई देवी-देवता नहीं दिखाई देता है। तारा या ऋक्ष स्वयं इस बात का बोधक होता है कि व्यष्टीकरण अब पूर्ण हो गया है और व्यक्ति ने अपनी संपूर्णता प्राप्त कर ली है।

मंडल-दर्शन के बाद व्यक्ति में पूर्ण शांति आ जाती है, उसकी व्यक्तिगत सभी समस्याएँ समाप्त हो जाती हैं और सभी शकलें काफूर हो जाती हैं।

धार्मिक अनुभूति

पहले ही कहा जा चुका है कि युग के अनुसार संपूर्णता-प्राप्ति व्यक्ति के जीवन का चरम मनोवैज्ञानिक लक्ष्य है और धर्म को भी मानव का चरम लक्ष्य कहा जाता है। अतः, संपूर्णता प्राप्ति ही धार्मिक अनुभूति है। फिर व्यक्ति की संपूर्णता वास्तव में उसकी ही अपनी पूर्णता है जो उसकी समस्त चेतन और अचेतन शक्तियों को अपने वश में करने से प्राप्त होती है। इसलिए इस संपूर्णता प्राप्ति को आत्म-लाभ भी कहा जाता है। युग का कहना है कि जिस प्रकार जीवन के पूर्वार्ध में चेतन अनुकूलन-कार्य के केन्द्र को ‘पर्सोना’ कहते हैं, उसी प्रकार संपूर्ण अनुकूलन-कार्य के केन्द्र को जिसका सबंध चेतन और अचेतन समस्त व्यवहार से होता है, आत्मा की संज्ञा दी जा सकती है। अतः, संपूर्णता-प्राप्ति को आत्मप्राप्ति भी कहा जा सकता है। इसलिए युग के धर्मदर्शन को आत्म-संवर्धन का धर्म भी कहा जा सकता है। युग ने संपूर्णता-प्राप्ति को धार्मिक-अनुभूति कहा है और यह कोई नई बात नहीं है, क्योंकि धर्म को संपूर्णात्मक अभिवृत्ति की संज्ञा प्रायः दी ही जाती है। यदि संपूर्णता-प्राप्ति व्यक्ति का मनोवैज्ञानिक लक्ष्य हो तो इस लक्ष्य की प्राप्ति के साथ व्यक्ति में आनन्द और शांति का आ जाना स्वाभाविक ही है। इसलिए युग का कहना है कि जितने व्यक्ति अपने जीवन के पूर्वार्ध में अपने पेशे, मैत्री तथा विवाह, समाज, इत्यादि की प्रमुख समस्याओं में सफल रहते हैं, उनके जीवन के उत्तरार्ध में मन-

स्तापी बेचैनी अथवा व्याकुलता उत्पन्न होती है। इस प्रकार की व्याकुलता का समाधान केवल धार्मिक अनुभूति के ही आधार पर प्रतिपादित होता है। इसलिए युंग का कहना है कि उपर्युक्त प्रकार का कोई भी मनस्तापी ऐसा नहीं मिला जिसके मनस्ताप का अन्तिम समाधान धार्मिक अनुभूति के बिना हुआ हो^१।

यह ठीक है कि संपूर्णता-प्राप्ति को धार्मिक अनुभूति कहा जा सकता है। परन्तु इसके अतिरिक्त व्यष्टीयन-प्रक्रियाओं की विभिन्न अवस्थाओं में तामसिक प्रतीक, नर-नारी का आदर्श प्रतीक, मान-प्रतीक तथा मंडल-प्रतीक देखने में आता है और युंग ने सभी प्रतीकों को ईश्वर की विभिन्न प्रतिमाओं की सजा दी है। इसलिए इन प्रतीकों के दर्शन और उस दर्शन से उत्पन्न अनुभूति को धार्मिक अनुभूति कहा जा सकता है। ये सब प्रतीक व्यक्ति के अचेतन से उन्मज्जित होते हैं। इसलिए युंग ने अचेतन को धार्मिक अनुभूति का स्रोत माना है।

युंग अचेतन को इसलिए धर्म का स्रोत समझते हैं कि स्वप्न, दिवा-स्वप्न, अन्तर्वाध्य कल्पना में ही ईश्वर-दर्शन प्राप्त होता है और इन सभी प्रक्रियाओं में अचेतन का मुख्य स्थान रहता है। युंग के अनुसार मानव केवल अपने मनस् के द्वारा ईश्वर का बोध करता है और उसके लिए यह निश्चित करना कठिन हो जाता है कि ईश्वर से धार्मिक अनुभूति उत्पन्न होती है या अचेतन से। युंग के अनुसार अचेतन और ईश्वर दोनों अनुभवानीत सत्ताएँ हैं और दोनों में भेद करना कठिन है। अनुभूति के आधार पर, युंग के अनुसार, यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि मंडल-प्रतीक की अनुभूति अनायास होती है और व्यक्ति की इच्छा से स्वतंत्र रूप में देखी जाती है^२। फिर, युंग के अनुसार, ईश्वर-प्रतीकों की अनुभूति के संदर्भ में व्यक्ति स्वयं निश्चेष्ट रहता है। परन्तु ईश्वर-प्रतीकों का प्रभाव गत्यात्मक होता और व्यक्ति के संपूर्ण व्यक्तित्व को अपने प्रभाव में समाविष्ट कर लेता है। सर्वसंग्राही होने के साथ-साथ, युंग के अनुसार, धार्मिक अनुभूति आत्मप्रमाणित कही जा सकती है। ठीक जेम्स के समान युंग का कहना है कि धार्मिक अनुभूति निरपेक्ष होती है। इसके संबंध में कोई तर्क नहीं

१. मॉडर्न मैन इन सर्व बाय द सोल—पृ० २१६, २१४, २७८।

२. सारकोलोगी ऐंड रिलिजन—पृ० २१, आन्सर टू बोब, कलकटेड वर्क्स, माग ११—पृ० ४१८, ४१८-४१९।

किया जा सकता है। धर्मविरोधी केवल यही कह सकते हैं कि उन्हें धार्मिक अनुभूति नहीं प्राप्त होती है। इसके प्रत्युत्तर में वेद प्रकट करते हुए धार्मिक व्यक्ति कहेगा कि हम लोगों को इस प्रकार की अनुभूति होती है। ऐसी अवस्था में इसके आगे कोई और तर्क नहीं चल सकता है। अब धार्मिक अनुभूति के संबंध में लोग कुछ कहें, परन्तु युग के अनुसार धार्मिक अनुभूति के द्वारा जीवन को सार्थक, सुन्दर और शोभनीय बनाया जाता है। इस अनुभूति से व्यक्ति को स्थिरता और शांति मिलती है। ऐसी अवस्था में इस प्रकार की अनुभूति को 'भ्रम' कहने का अधिकार किसे है ?

युग धार्मिक सत्यता को सापेक्ष मानते हैं। क्योंकि युग के अनुसार व्यक्ति विभिन्न वर्ग के हुआ करते हैं : उनके अनेक प्ररूप होते हैं। जो कुछ धार्मिक स्तर पर एक व्यक्तिवर्ग को सत्य मालूम देता है वह बात दूसरे व्यक्तिवर्गों के लिए सत्य नहीं मालूम देगी। प्रकाय, अभिवृत्ति तथा मनावृत्ति के कारण व्यक्तियों के अनेक प्ररूप होते हैं; वे बहुपक्षीय होते हैं और उनमें विविध दृष्टि-पट होते हैं। अतः, विभिन्न मानसिक वृत्तियों की संतुष्टि के लिए धार्मिक सत्यता भी बहुपटो, और अनेकपक्षीय होती है^१। इसलिए युग के अनुसार जिस व्यक्ति को जो ईश्वर अच्छा लगे, वह उसी को अपना लें। याहूवे, अल्लाह, ज़्यूस, शिव, विष्णु, ह्यू इट्सलोपोक्ताली इत्यादि अनेक विकल्प हैं और इनमें प्रत्येक देवी-देवता अपने अनुयायियों के लिए समान रूप से सत्य हैं। अतः, युग का कहना है कि अनेक व्यक्तियों के लिए कैथलिक धर्म उचित है, फिर आदिम जातियों के लिए आदिम धर्म ही उपयुक्त है। पुनः, प्रोटेस्टेंट धर्म भी कुछ लोगों के लिए उसी प्रकार आवश्यक है जिस प्रकार प्रोटेस्टेंट-विरोधियों के लिए उनका धर्म सत्य है^२। अतः, युग उस ईश्वर मत को नहीं मानते हैं जिसके अनुसार केवल एक ही ईश्वर सत्य है। फिर युग के अनुसार धार्मिक अनुभूति के अन्तिम चरण में (मडल-प्रतीक) कोई देवी-देवता नहीं पाए जाते हैं। अतः, धार्मिक अनुभूति की प्रारम्भिक अवस्था में ही ईश्वर या देवी-देवता सत्य होते हैं और अन्तिम अवस्था में इनका विलयन हो जाता है। ऐसी स्थिति में धार्मिक

१. साइकोलोजी ऐंड रिलिजन—पृ० ११३,

कलकट्टे बर्क्स—भाग ११—पृ० १०५।

२. कलकट्टे बर्क्स—भाग १६—पृ० ६, ७१।

३. परोम डॉन कन्टेम्पोरैरी इवेन्ट्स—पृ० २१।

अनुभूति में अन्तर्निहित बाह्य सत्ता का प्रश्न निरर्थक मालूम देता है तो भी इस सबब में युग के विचार को प्रस्तुत करना अभीष्ट मालूम देता है।

धार्मिक कथन में तथ्यता तथा बहिर्निष्ठता का प्रश्न

युग धर्म को मनोवैज्ञानिक तथ्य मानते हैं। उदाहरणार्थ, स्वप्न, भ्रम इत्यादि मनोवैज्ञानिक तथ्य हैं, क्योंकि मानव वास्तव में स्वप्न देखते हैं और वास्तव में मानव को सर्प-रज्जु, सोप-बाँदी इत्यादि का भ्रम होता है। इन अर्थ में ईसा-मूसा, राम-कृष्ण, ईश्वर-अल्लाह इत्यादि भी, युग के अनुसार मनो-वैज्ञानिक तथ्य हैं। परन्तु यदि ईश्वर उसी प्रकार की सत्ता हो जिस प्रकार का पाप स्वप्नो में दीखता है तो ईश्वर को आत्मनिष्ठ और भ्रम कहा जाएगा। युग के अनुसार ईश्वर मानसिक सत्ता है, पर वह भ्रम तथा विषयिगत सत्ता नहीं है। इसके निम्नलिखित कारण हैं :

(क) क्योंकि मनस् भी उसी प्रकार वास्तविक सत्ता है जिस प्रकार बाह्य जगत् की सत्ता है। यदि कोई वस्तु बाह्य जगत् में रहने के कारण भ्रम नहीं कही जा सकती है, तो उसी प्रकार मानसिक सत्ता होने से ईश्वर-अल्लाह, देवी-देवता को भी आत्मनिष्ठ नहीं माना जा सकता है। अनुभूति की दृष्टि से तो मानसिक सत्ता ही परम वास्तविकता है, क्योंकि बाह्य जगत् की सत्ता इसी मानसिक अनुभूति के आधार पर अनुमानित की जाती है। लेकिन मनस् को कैसे स्वतन्त्र सत्ता माना जाए? क्या मेरा मन मुझमें ही निहित नहीं ममझा जाता है?

(ख) सर्वप्रथम, युग का कहना है कि वास्तव में 'मन' किसी व्यक्ति-विशेष की आत्मनिष्ठ निजी वस्तु नहीं है। मन अन्तर्जातीय सत्ता है* और इसलिए इसे अतिव्यक्तिक मानना चाहिए। द्वितीय, मनस् का अधिकांश भाग अचेतन होता है और 'अचेतन' से तात्पर्य होना है कि यह व्यक्ति की अपनी चेतना से स्वतन्त्र और अतीत है। केवल चेतन को ही आत्मनिष्ठ कहा जा सकता है, अचेतन को नहीं।

* युग के अनुसार मूल अचेतन वंशागत होता है और इसमें जातीय अनुभूति का संस्कार प्राचीन भौगोलिक परत के समान सरक्षित रहता है (कलकट्टे वार्क्स—मान ११ पृ० ३६१)

(ग) युंग ब्रटन-वटन^१ सिद्धान्त को मानते हुए बताते हैं कि ईश्वर-प्रतीक अचेतन से उत्पन्न अवश्य होता है, परन्तु यह मानव इच्छा पर निर्भर नहीं रहता है। व्यक्ति ईश्वर-दर्शन की घड़ी में पूर्णतया निश्चेष्ट रहता है और इस निश्चेष्टता की स्थिति में ईश्वर-प्रतीक हमें ज्ञात होता है। युंग का कहना है कि व्यक्ति अपने ईश्वर की रचना नहीं करता है, परन्तु अनेक देवी-देवताओं में से वह उसी देवता को अपना आराध्य ईश्वर मानता है जो उसके संस्कार से मेल खाता है। व्यक्ति को ऐसा बोध होता है मानो ईश्वर उसका आह्वान कर रहा है और जिसके चंगुल से भक्त नहीं निकल सकता है। इस अर्थ में भक्त अपने भगवान् की पकड़ में रहता है। मानव नहीं, वरन् ईश्वर ही मानव को ढूँढता रहता है। अतः, व्यक्ति को लिए ईश्वर पूर्णतया बहिर्निष्ठ होता है^२।

(घ) फिर युंग के अनुसार धर्मविषयक ईश्वर किसी व्यक्तिविशेष के द्वारा स्थापित नहीं होता है। जबतक एक पूरा समाज किसी ईश्वर-विशेष को स्थापित न करे तबतक वह व्यक्ति के लिए भी वास्तविक नहीं होता है। अतः, ईश्वर अतिव्यक्तिक सत्ता कहा जा सकता है।

(ङ) अन्त में, युंग ईश्वर के अस्तित्व को ठीक जैम्स की उक्ति के अनुसार, परिणामवादी तर्क पर आधारित करते हैं। युंग के अनुसार किसी स्वप्न के अर्थनिरूपण में हम उसी अर्थ को सही समझते हैं जिसके प्रस्तुत करने पर चित्तरोगी का लक्षण (सिम्पटम) दूर हो जाता है। इसी प्रकार उसी ईश्वर के अस्तित्व को वास्तविक मानना चाहिए जिसके द्वारा व्यक्ति के जीवन में सार्थकता आ जाती है। इस सदर्थ में युंग का कहना है कि यदि भ्रम से जीवन में शक्ति का संचार हो तो भ्रम को ही अपनाना चाहिए, क्योंकि सत्यता को जान लेने में तो फिर व्यक्ति से शक्ति भी निकल जाएगी^३।

१. बटन-वटन अंग्रेजी के विश्व-सिद्धान्त का अनुवाद है। जिस प्रकार बिगली-वटन के दवाते ही प्रकाश चला आता है, उसी प्रकार देवता के दर्शन होते ही व्यक्ति उस देवता को अपना ईश्वर मानने लगता है।

२. कलकटेड वर्क्स भाग ११ पृष्ठ ७।

३. मॉडर्न मैन इन सर्व आव ए सोल—पृष्ठ ७२, ७४, २७७।

भ्रालोचना

युग के मनोवैज्ञानिक अध्ययन में वेदान्त की बहुत अधिक सलक दिखाई देती है। जीवन के पूर्वार्ध और उत्तरार्ध के सिद्धान्त में आश्रम-विचार छिपा हुआ है। जबतक ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य जीवन (पूर्वार्ध) सफल नहीं होता है तबतक वानप्रस्थ और सन्यास (युग का उत्तरार्ध, जिसमें आत्माभिमुखन की बात बताई गई है) भी सफल नहीं हो पाता है। फिर जिस प्रकार शांकर सिद्धान्त में वही देवी-देवता किसी व्यक्ति के लिए सत्य होता है जिसके अनुसार उसकी योग्यता और स्स्कार रहता है। युग के अनुसार भी जिसके प्ररूप के अनुसार जिस देवता-दर्शन से व्यक्ति के जीवन में दिव्यदृष्टि हो जाए, आत्म-दीप जलने लगे, जीवन में शांति और आनन्द आने लगे, वही देवता उस व्यक्ति के लिए सत्य होता है। इसलिए शांकर सिद्धान्त के समान युग ईश्वर-प्रतीकों को सापेक्ष मानते हैं। पुन, शंकर के अनुसार ईश्वर-पूजा निर्गुण-प्राप्ति का साधन मानी जाती है और अन्त में ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के बाद सगुणोपासना की आवश्यकता नहीं होती है। प्रत्येक ब्रह्मज्ञानी को परमात्मलाभ हो जाता है जो जीवों में अन्तर्निहित उसका अन्तिम सत् है। ठीक इसी प्रकार युग के अनुसार व्यक्ति की अन्तिम व्यवस्था में देवी-देवता का विलयन हो जाता है और उसकी अपनी संपूर्णता प्राप्त हो जाती है।

शांकर वेदान्त-दर्शन आत्म-संबर्धन का दर्शन है। जगत् से दूर और परे आत्मनिहित शक्तियों के उद्बोधन से व्यक्ति को अपनी पूर्णता प्राप्त होती है। यह साधना-दर्शन मानव की शाश्वत निधि है। जिस समय शंकर ने इस साधना की बात कही, उस युग के लिए यह उपयुक्त था और जब भविष्य में भी सामाजिक व्यवस्था की समस्या का समाधान हो जाएगा और जब व्यक्ति अपने जीवन की उलझनों से मुक्त हो जाएगा तब फिर इस साधना का दर्शन व्यक्तियों के जीवन में शक्ति और सार्थकता का संचार करेगा। परन्तु समसामयिक युग में आर्थिक, राजनीतिक शोषण के कारण समाज के विभिन्न वर्गों का अन्तर्संघर्ष इतना अधिक हो गया है कि साधना की बात करनी असंगत प्रतीत होती है। यही बात युग के मनोवैज्ञानिक अध्ययन के संबंध में कही जा सकती है। धार्मिक कथन में ईश्वर-अस्साह, देवी-देवता के स्वतंत्र अस्तित्व के विषय में बात बतायी जाती है। समझा जाता है कि मानव मनस् से परे और स्वतंत्र ईश्वर है जिसकी कार्यशक्ति के फलस्वरूप मानव में

विष्यदृष्टि, आत्म ज्योति अथवा दर्शन प्राप्त होता है। युंग ने ईश्वर की बहिर्निष्ठता का प्रश्न ही टाल दिया है। उनके अनुसार ईश्वर मानसिक सत्ता है। युंग का कहना है कि मनोवैज्ञानिक की हैसियत से वे ईश्वर का नहीं, बरन् ईश्वर की प्रतिमा का ही उल्लेख कर सकते हैं, क्योंकि यही मानसिक प्रतिमा ही अनुभूत होती है^१। फिर युंग ने स्पष्ट शब्दों में बताया है कि धर्म का विषय भौतिक सत्ता नहीं, अपितु मानसिक सत्ता है। अतः, युंग के लिए धार्मिक कथन आत्मकथात्मक मनोवैज्ञानिक कथन है।

क्या कोई मानसिक सत्ता को यथार्थ सत्ता मान सकता है? भौतिक जगत् के समान मानसिक सत्ता की स्वतंत्र वास्तविकता नहीं है। मनस् शरीरबारी में होता है और शरीरबारी भौतिक जगत् पर निर्भर रहता है। अतः, भौतिक जगत् का अस्तित्व जीव और मन से युक्त मानव के अस्तित्व से स्वतंत्र है। परन्तु मनस् न तो बिना शरीर तथा मस्तिष्क के संभव हो सकता है और न इसे भौतिक जगत् से स्वतंत्र माना जा सकता है। अतः भौतिक जगत् के समान मनस् को स्वतंत्र सत्ता और शुद्ध अस्तित्व नहीं माना जा सकता है। इसलिए यदि ईश्वर मानसिक प्रतीक हो तो इसे बहिर्निष्ठ वास्तविक सत्ता नहीं स्वीकारा जा सकता है। अन्त में ईश्वर को मानसिक अस्तित्व मान लेने पर ईश्वर व्यक्ति की आत्मनिष्ठ तथा अहंमात्रवादी अनुभूति में परिणत हो जाता है। परन्तु परम्परागत धर्मदर्शन के अनुसार ईश्वर मानव मन तथा विश्व, दोनों से परे और स्वतंत्र माना जाता है। अतः, मार्टिन बुबेर ने ठीक ही कहा है कि युंग के अनुसार ईश्वर-संबंधी कथन सम्पूर्णतया मानवाश्रित कहा जाएगा और ईश्वर को मानव अनुभूति से बाहर एवं स्वतंत्र नहीं माना जाएगा^२। क्योंकि युंग के लिए ईश्वर से अभिप्राय होता है अचेतन से उन्मज्जित प्रतीक का और प्रतीक को मानसिक सत्ता माना गया है। इसलिए ईश्वरानुभूति अहंमात्रवादी अनुभूति हो जाती है और इसके संबंध में आत्मकथात्मक कथन ही संभव हो सकता है। युंग ने अपनी व्याख्या को यथासंभव रहस्यानुभूति के अनुकूल बनाने का प्रयास किया था। पर क्या इनके प्रयास को सफल समझा जाएगा?

रहस्यानुभूति को मूक तथा गूँगे के गुड़ की अनुभूति बताई गई है। परन्तु रहस्यानुभूति को भी अहंमात्रवादी अनुभूति नहीं माना जाता है। प्रायः

१. बी० बाईट, गॉड ऐंड दी चनबीन्स—पृ० २१६-२१७।

२. मार्टिन बुबेर, दि पर्सिपस नाव गीड—पृ. १०७

रहस्यानुभूति में, विशेषकर सेश्वरवादी परम्परा में, बताया जाता है कि यह अनुभूति ईश्वर ही की सक्रियता से रहस्यवादी में उत्पन्न होती है। ईश्वरवादी रहस्यवाद में धार्मिक अनुभूति को आत्मनिष्ठ नहीं कहा गया है। धार्मिक अनुभूति को युंग ने मानसिक बताकर ईश्वर की सत्ता को समाप्त कर दिया है। यह कोई आकस्मिक बात युंग के लिए नहीं है। उन्होंने मडल-प्रतीकों की अनुभूति के प्रसंग में बताया है कि धार्मिक अनुभूति की चरम अवस्था में ईश्वर का पूर्ण विलयन हो जाता है। अतः, मार्टिन बूबेर ने ठीक ही कहा है कि युंग की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के अनुसार ईश्वर की अनुभवातीत वास्तविकता समाप्त ही नहीं हो जाती है, वरन् ईश्वर के अस्तित्व का ही विलयन हो जाता है^१। तब ईश्वर की सत्यता के संबंध में, अर्थात् उसकी स्वतंत्र वास्तविकता के संबंध में क्या कहा जा सकता है ?

ईश्वर की वास्तविकता के प्रसंग में युंग की मनोवैज्ञानिक व्याख्या के अनुसार यही कहा जा सकता है कि मानसिक वास्तविकता को छोड़कर ईश्वर की अपनी कोई स्वतंत्र वास्तविकता नहीं है। युंग के अनुसार ईश्वर को इसलिए वास्तविक मानना चाहिए कि उसकी अनुभूति से व्यक्ति अभिभूत हो जाता है और इसलिए ईश्वरानुभूति को स्वतः प्रमाणित कहा जा सकता है^२। पर क्या युंग की इस युक्ति से सही स्वीकारा जाएगा ? केवल व्यक्ति को अभिभूत करने तथा व्यक्ति के अन्दर उदात्त-प्रवृत्तियों के उद्‌शोधन-मात्र से ईश्वर को वास्तविक नहीं कहा जाएगा। जॉन बनयन की 'पिल्ग्रिम प्रोग्रेस' काल्पनिक रचना है। पर इस रचना के द्वारा अनेक व्यक्तियों के जीवन में अनुप्रेरणा प्राप्त हुई है। परन्तु कोई यह नहीं कहेगा कि इस काल्पनिक रचना के पात्र वास्तविक मानव हैं। चायद युंग की ईश्वरवादी व्याख्या के मंथन करने से ईश्वर की वास्तविकता की कोई नई बात नहीं निकल सकती है। उन्होंने कभी भी ईश्वर की वास्तविकता स्वीकार नहीं की है; तो क्यों फिर युंग के कथन का पिछ-पेशन किया जाए ? पिछ-पेशन से एक लाभ होगा कि युंग का कथन स्पष्ट हो जाएगा और धार्मिक कथन को मनोवैज्ञानिक कहने का सही विश्लेषण हो जाएगा।

ईश्वर-कथन को मनोवैज्ञानिक सत्य अथवा तथ्य कहने का तात्पर्य है कि जिस प्रकार स्वप्न-सुन्दरी तथा पागल का सचुरा कठोर और ठोस जगत की वस्तु

१. दि एक्सिप्स फाथ गॉड—पृ. ११२

२. कल्लेक्टड वर्क्स, भाग ११—पृ. १०५।

नहीं है, परन्तु उनकी मानसिक अनुभूति की वास्तविकता ठुकरायी नहीं जा सकती है। पागल को ठीक ही में दिखता है कि कोई छुरा लेकर उसे छुरा भोंकने आ रहा है। पर क्या छुरा वास्तविक है? क्या इस पागल के अनुभूत छुरे से किसी की उँगली कट सकती है? हाँ, पागल को इस अनुभूत छुरे से जरूर अवश्य लगता है और उसका भय एकदम सत्य है। इसी प्रकार ईश्वर की अनुभूति से भक्त को आनंद, शांति तथा सार्थकता प्राप्त होती है, पर पागल के छुरे के समान ही ईश्वर को वास्तविक नहीं माना जा सकता है। परन्तु ईश्वरानुभूति मनोवैज्ञानिक स्तर पर वास्तविक मानसिक स्थिति कही जाएगी। अब जब धार्मिक व्यक्ति कहते हैं कि ईश्वर वास्तविक है तो इस कथन के दो तात्पर्य हो सकते हैं :

१. मुझे ईश्वर दिखाई दे रहा है और यह मेरी मानसिक स्थिति है।

२. ईश्वर मुझे अपने से परे, स्वतंत्र और अतीत दिखाई दे रहा है और यदि मुझे ईश्वरानुभूति नहीं भी होती तो भी ईश्वर की स्वतंत्र सत्ता रहती है।

अब ईश्वर-दर्शन में (१) और (२) दोनों आते हैं। परन्तु जब ईश्वर-वादी कहता है कि ईश्वर वास्तविक है तो वह प्राथमिक रूप से (२) कहना चाहता है, अर्थात् ईश्वर मानव, मानव प्रक्रिया, मानव की मानसिक अनुभूति, भौतिक जगत् इत्यादि सभी वस्तुओं से परे, अतीत और स्वतंत्र सत्ता है। इसी बात को स्पष्ट करने के लिए ईश्वरवादी कहता है कि ईश्वर सम्पूर्ण विश्व का रक्षयिता है। अतः ईश्वरवादी प्रकथन अनुभव के आधार पर ईश्वर की अतीत स्वतंत्र और स्वनिर्भर सत्ता की वास्तविकता बताई जाती है और ईश्वर को अतिव्यक्तिक, बहुनिष्ठ तथा यथार्थ कहा जाता है। इसके विपरीत भुंग के अनुसार ईश्वर की वास्तविकता से बेचन मानसिक स्थिति का बोध कहा गया है। इस प्रकार के कथन को आत्मकथात्मक कहा जा सकता है। आत्म-कथात्मक कथन शुद्ध रूप से मानसिक तथा मनोवैज्ञानिक कहे जा सकते हैं। इसे स्पष्ट करने के लिए हम एक उदाहरण ले लें। मान लिया जाए कि रात को आकाश की ओर उँगली दिखाकर कोई कहे (क) मुझे एक साड़ तारा दीख रहा है और अन्य लोग कहें कि यहाँ कोई साड़ तारा नहीं है। तो अन्य लोगों की आपत्ति करने पर पुनः वह कहता है कि (ख) मुझे एक साड़ तारा दीख रहा है। अगर इस बात पर लोग शान्त न हो और वे एक

दूरबीन ले आए और आकाश की ओर दूरबीन से देखने पर कोई भी झाड़ू तारा नहीं देख पाएँ तो वे कहेंगे कि कोई भी झाड़ू तारा आकाश में नहीं है। ऐसी स्थिति से पहला व्यक्ति बीस कर कह सकता है—

(ग) 'मुझे मालूम देता है कि आकाश में झाड़ू तारा उगा हुआ है'।

यदि 'झाड़ू तारे' पर हमारा ध्यान न आए और केवल व्यक्ति की ही मानसिक स्थिति का परिचय देना हो तो प्रायः हम उनमें शब्द या वाक्यांश जोड़ देते हैं 'मेरे लिए', 'मुझ ही', 'मुझे यह अ.मासित हो रहा है', इत्यादि। जब यह वाक्यांश जोड़ दिया जाता है कि "मुझे मालूम दे रहा है कि आकाश में झाड़ू तारा है" तो यहाँ वास्तव में लोग प्रवक्ता की मानसिक स्थिति के विषय में जानने की कोशिश करेंगे। लोगों को कहने पर भी कि कोई झाड़ू तारा नहीं दिख रहा है यदि कोई बार-बार कहने लग जाए कि 'मुझे', 'मुझे मालूम दे रहा है कि आकाश में झाड़ू तारा है' तो लोग प्रवक्ता को भ्रान्त व्यक्ति मान सकते हैं। इसी प्रकार यदि धार्मिक व्यक्ति कहे, 'कोई माने या न माने, मेरे लिए यह सत्य है कि ईश्वर है—मैंने उनका दर्शन किया है', तो ऐसी स्थिति में इस कथन की आत्मकवात्मक कहा जाएगा क्योंकि यहाँ प्रवक्ता वास्तव में ईश्वर के अस्तित्व के संबंध में नहीं कह रहा है : वह अपनी मानसिक स्थिति का ही परिचय दे रहा है। अब युग के अनुसार धार्मिक कथन, विशेष-तया ईश्वर-संबंधी कथन आत्मकवात्मक हैं। इन आत्मकवात्मक कथनों को युग के अनुसार स्वतः प्रमाणित माना जाएगा। पर क्या आत्मकवात्मक कथन को अशोध्य, स्वतः प्रमाणित माना जा सकता है ?

यहाँ भी युग की उक्ति सही नहीं मालूम देती है। वास्तव में प्रवक्ता को ईश्वरानुभूति हो रही है या नहीं, इसकी भी कसौटी है। यदि किसी को ईश्वर-दर्शन हो तो जैसा स्वयं युग ने कहा है, व्यक्ति में उदात्त प्रवृत्तियाँ आती हैं, उसमें शांति आ जाती है, सभी शकाएँ दूर हो जाती हैं, उसके जीवन में स्थिरता हो जाती है, इत्यादि।

निष्कर्ष : मैं समझता हूँ कि युग का निष्कर्ष महत्वपूर्ण है, पर उनकी व्याख्या गलत है। शायद ईश्वर के संबंध में कोई भी शब्दशः वर्णनात्मक सवाक्य प्रयुक्त नहीं हो सकता है और इस बात को स्पष्ट करने के लिए दार्शनिक विश्लेषण की आवश्यकता होती है, न कि मनोविश्लेषण की। फिर युग ने धर्म को व्यक्तिनिष्ठ रूप में लिया है। उनके अनुसार ईश्वर-दर्शन केवल आत्मनिष्ठ

व्यापार है, न कि सामाजिक भी। कम-से-कम पाश्चात्य ईश्वरवाद में धर्म को उतना ही सामाजिक माना गया है जितना व्यक्तिनिष्ठ। परन्तु जो कुछ भी सत्यता युंग के मत में हो, कम-से-कम युंग को ईश्वरवादी नहीं कहा जाएगा, क्योंकि :

(क) युंग मानव मन और मानव अनुभव से परे ईश्वर की सत्ता को नहीं स्वीकार करते हैं।

(ख) फिर युंग के अनुसार धर्म की अन्तिम अनुभूति में (मंडल-प्रतीक की अनुभूति) ईश्वर का विलयन भी हो जाता है।

युंग को ऐश्वर्यवादी तो स्वीकार ही नहीं किया जा सकता है, क्योंकि के देवीदेवता तथा ईश्वर की सापेक्षता स्वीकार करते हैं। तो ऐसी अवस्था में क्यों युग को धर्म का पोषक और फायदे को धर्म का शत्रु कहा जाता है? इसका कारण है कि फायदे धार्मिक अनुभूति विशेषकर ईश्वर की अनुभूति, को भ्रान्तिपूर्ण और मनस्तापी मानते हैं। परन्तु फायदे की तुलना में युंग धार्मिक अनुभूति को स्वस्थ और व्यक्ति के लिए कल्याणकारी मानते हैं। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि वास्तव में फायदे भी सभी प्रकार के धर्मों का विरोध नहीं करते हैं। फायदे भी मानवतावादी थे, जिसे समकालीन धर्म में गिना जाएगा। परन्तु युग रहस्यवादी थे और समाज से परे व्यक्तित्व विकास तथा आत्मसंबर्धन को धार्मिक लक्ष्य मानते थे। यदि युंग धर्मदर्शन की स्थापना करना चाहते तो उनका मत आध्यात्मिक मत होता जो बहुत कुछ शांकर मत से मेल खाता। समसामयिक दृष्टिकोण से फायदे के मत को अधिक समीचीन माना जाएगा, क्योंकि इसमें मानवतावाद निहित है। शांकर अध्यात्मवाद शाश्वत अवश्य है, पर वर्तमान युग के अनुकूल इसे नहीं कहा जाएगा। परन्तु दार्शनिक विश्लेषण की दृष्टि से युंग के विचार को महत्त्वपूर्ण माना जाएगा, क्योंकि इसमें ईश्वर के प्रतीक को स्पष्ट किया गया है और हम देखेंगे कि अन्तिम रूप में ईश्वरवादी कथन मंजानात्मक नहीं, बरन् प्रतीकात्मक माने जाएंगे। युंग के प्रतीक-सिद्धांत का महत्त्व धार्मिक ज्ञान के प्रकरण में स्पष्ट हो जाएगा जिसकी अव व्याख्या की जाएगी।

प्रश्न

१. बर्ग्सों के अनुसार धर्म की व्याख्या प्रस्तुत कीजिए।
२. बर्ग्सों के अनुसार स्थैतिक और गतिशील धर्मों की व्याख्या कीजिए और धर्म में देवकथा के स्थान को निर्धारित कीजिए।

३. बन्सों के अनुसार धार्मिक रहस्यवाद का विवेचन कीजिए। इन्होंने क्यों भारतीय रहस्यवाद को अपूर्ण कहा है ?
४. जेम्स के अनुसार धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत कीजिए।
५. जेम्स के अनुसार धार्मिक रहस्यवाद की समीक्षा कीजिए।
६. क्या जेम्स ईश्वर की वास्तविकता को सिद्ध कर पाए हैं ? जेम्स के सकल्पात्मक अधिकार का विवेचन कीजिए।
७. क्या जेम्स को एकेस्वरवादी माना जाएगा ? क्या वे ईश्वर-संबंधी कथन को सज्जानात्मक मानते हैं ?
८. क्या ईश्वर-दर्शन में मनोवैज्ञानिक अध्ययन की आवश्यकता है ?
९. ईश्वरवादी धर्म की मनोवैश्लेषिक व्याख्या प्रस्तुत कीजिए।
१०. एकेस्वरवाद की समीक्षापूर्ण फ्रायडवादी व्याख्या कीजिए।
११. फ्रायड के अनुसार ईश्वर-विश्वास के गुण-दोषों का उल्लेख कीजिए।
१२. क्या धर्म की फ्रायडवादी व्याख्या को वैज्ञानिक माना जाएगा ?
१३. धर्म की युंगवादी व्याख्या प्रस्तुत कीजिए।
१४. आद्यप्रतिमा और प्रतीक के बीच भेद बताकर ईश्वर-प्रतीक की विस्तारपूर्वक व्याख्या कीजिए।
१५. युंग के अनुसार व्यष्टीयन-प्रक्रिया की व्याख्या कीजिए। युंग क्यों व्यष्टीयन को धार्मिक अनुभूति मानते हैं ?
१६. क्या युंग के अनुसार ईश्वरवाद तथा एकेस्वरवाद की सरक्षा होती है ?
१७. क्यों युंग को धर्म का पोषक और फ्रायड को धर्म का शत्रु कहा जाता है ?

धार्मिक ज्ञान का स्वरूप

अध्याय—८

धार्मिक ज्ञान का स्वरूप

विषय-प्रवेश :—मानसिक प्रक्रियाओं को तीन वर्गों में बाँटा जाता है, संज्ञानात्मक, संक्रियात्मक और भावभूलक। संज्ञानात्मक प्रक्रिया वह है जिसमें वस्तु, व्यक्ति, घटना, उनके गुण और क्रियाओं की संसूचना प्राप्त की जाती है। उदाहरणार्थ, यह किताब लाल है, छोड़ा सड़क पर दौड़ रहा है, इत्यादि संज्ञानात्मक संवाक्य हैं, जिनमें किताब के गुण तथा घोड़े की क्रिया के संबंध में हम संसूचना व्यवहृत कर रहे हैं। संक्रियात्मक प्रक्रिया के द्वारा व्यवहार प्रनिपादित होता है। उदाहरणार्थ, दौड़ना-धूपना, खाना-पीना इत्यादि। नैतिक कार्यों को भी संक्रियात्मक कहा जाता है। भावभूलक प्रक्रिया वह है जिसमें सुख-दुःख, भरोसा, विश्राम, शांति इत्यादि प्रक्रियाएँ चली आती हैं। ये तीनों प्रक्रियाएँ मानव में अवियोज्य होती हैं, क्योंकि कोई मानसिक प्रक्रिया ऐसी नहीं है जो बिना अन्य दो प्रक्रियाओं के संभव हो। उदाहरणार्थ, जब हम किताब के संबंध में यह संसूचना प्राप्त कर रहे हैं कि यह पुस्तक है और लाल है, तो पुस्तक को हाथ में लेने, पढ़ने, देखने की प्रक्रियाएँ भी चली आती हैं, जिन्हें हम संक्रियात्मक वर्ग में रख सकते हैं। उसी प्रकार इस लाल पुस्तक को देखकर सुख भाव, विस्मय, हर्ष-विषाद इत्यादि संभव हो सकता है और इन सब प्रक्रियाओं को 'भाव' संज्ञा दी जाती है। यद्यपि ये तीनों मानसिक प्रक्रियाएँ अवियोज्य रहती हैं, तो भी प्रक्रिया उसी नाम से पुकारी जाती है जिसमें तत्संबंधी अंश की अधिकता रहती है।

वैज्ञानिक ज्ञान को संज्ञानात्मकता का आवर्स रूप माना जाता है। इसलिए जब ईश्वर-संबंधी कथनों को संज्ञानात्मक कहा जाता है तो इससे तात्पर्य होता है कि ईश्वर के संबंध में एक प्रकार का वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त हो सकता है। शायद इस समय कोई भी धर्मवैज्ञानिक यह कहने को तैयार नहीं होगा कि धार्मिक ज्ञान और वैज्ञानिक ज्ञान, दोनों एक ही प्रकार के हैं। तो धार्मिक ज्ञान को 'ज्ञान' संज्ञा क्यों दी जाए? क्या वैज्ञानिक ज्ञान के अतिरिक्त भी अन्य प्रकार के ज्ञान की संभावना हो सकती है? इन सब प्रश्नों का उत्तर अभी दिया जा सकता है जब हम ज्ञान के स्वरूप की व्याख्या करें।

ज्ञान का स्वरूप . प्रोफेसर ए० जे० एर ने ज्ञान के तीन लक्षणों का उल्लेख किया है, अर्थात् किसी तथ्य के ज्ञान को तभी 'ज्ञान' कहा जाए जब यह सत्य हो, फिर इस ज्ञान को विश्वसनीय होना चाहिये और विश्वसनीयता का प्रमाण होना चाहिए^१ । तथ्य वही है जो इन्द्रियों के द्वारा जाना जा सके और विश्वसनीयता का प्रमाण भी अन्त में निरीक्षण पर ही आधारित होता है । पर ईश्वर इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जा सकता है और इसलिए उसका ज्ञान भी निरीक्षण द्वारा नहीं प्रमाणित हो सकता है । ऐसी अवस्था में स्पष्ट हो जाता है कि ईश्वर का 'ज्ञान' संभव नहीं है । पर इस निष्कर्ष के प्रति आपत्ति की जा सकती है कि ईश्वर का ज्ञान श्रुति, आस्था (फैथ) तथा अन्तः प्रज्ञा के द्वारा संभव हो सकता है । तो क्यों नहीं श्रुति, आस्था तथा अन्तः प्रज्ञा पर आधारित ज्ञान को 'ज्ञान' की संज्ञा दी जाए ? इन्द्रियानुभूति को इसलिए ज्ञान के लिए आवश्यक माना जाता है कि यह सार्वजनिक होता है और पुनरावृत्त होती है और फिर इसे अन्य सभी व्यक्तियों को बताया जा सकता है । ये सब लक्षण श्रुति, आस्था तथा अन्तः प्रज्ञा में नहीं पाए जाते हैं । यही कारण है कि ईश्वर-संबंधी ज्ञान को 'ज्ञान' की संज्ञा नहीं दी जाती है ।

हमलोगो ने संज्ञानात्मकता के आदर्श उदाहरण को विज्ञान की संज्ञा दी है और विज्ञान को आधार मानकर दो प्रकार के कथनों को संज्ञानात्मक माना जाता है, अर्थात् विश्लेषात्मक (अनालिटिक) और संश्लेषात्मक (सिंथेटिक) कथन । इन दोनों वाक्यों की व्याख्या अध्याय—२ के अन्त में कर दी गई है । विश्लेषात्मक कथन में आत्मसंगति होनी चाहिए, अर्थात् इसमें प्रयुक्त पदों को इनके परिभाषित अर्थ से मेल खाना चाहिए । हमलोगों ने यह भी देखा है कि विश्लेषात्मक कथन का सबंध वास्तविकता से नहीं रहता है । इसके विपरीत संश्लेषात्मक कथन होते हैं, जिनमें तथ्यों का उल्लेख किया जाता है । इसलिए इन्हे वर्णनात्मक कथन भी कहा जाता है । अब यदि ईश्वर वास्तविक तथ्य हो तो ईश्वर-संबंधी कथन को संश्लेषात्मक माना जाएगा ।

फिर विश्लेषात्मक में अनिवार्यता पाई जाती है, परन्तु संश्लेषात्मक कथन केवल प्रायिक अथवा सम्भाव्य कहे जा सकते हैं । इसी बात को दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि अनिवार्यता केवल शब्दों के संगत पारिभाषिक

प्रयोग से उत्पन्न होती है, परन्तु इसका साक्षात् संबंध प्रत्ययों के स्पष्टीकरण-मात्र से रहता है। इसका संबंध तथ्यों से नहीं रहता, क्योंकि कोई भी ऐसा तथ्य नहीं है जिसके विषय में कल्पना करने की संभावना नहीं हो सकती है। उदाहरणार्थ, मानव अनुभूति के आधार पर यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि यह घास हरी है। इसे अपने देखकर, दस आदमियों से पुष्टि कराकर, यंत्रों के द्वारा निर्धारित कर कहा जा सकता है कि यह घास हरी है। परन्तु आँख मूँदकर हम कल्पना कर सकते हैं कि घास हरी छोड़कर दूसरे रंग की हो सकती है। इसलिए संश्लेषात्मक वाक्य निश्चित होता है, परन्तु तार्किक दृष्टि से प्रसङ्गाध्य माना जाता है, न कि अनिवार्य। अतः, यदि ईश्वर वास्तविक होगा, तो ईश्वर-संबन्धी कथन कभी भी अनिवार्य नहीं हो सकता।

संश्लेषात्मक कथनों में तथ्यों का उल्लेख किया जाता है और तथ्य इन्द्रिय अनुभव से प्राप्त होते हैं, इसलिए संश्लेषात्मक कथनों के अर्थ को स्पष्ट करने के लिए बताना चाहिए कि किन-किन इन्द्रिय अनुभूतियों के द्वारा तथ्य को प्राप्त किया जा सकता है। इसे दार्शनिकों ने विश्लेषणवादी तथा अनुभववादी प्रमाणीकरण का सिद्धान्त कहा है*। अतः, यदि ईश्वर-संबन्धी कथन संश्लेषात्मक होगा, तो ईश्वरवादी को स्पष्ट करना चाहिए कि वे कौन-सी अनुभूति है जिसके द्वारा ईश्वर प्राप्त किया जा सकता है।

प्रमाणीकरण के सिद्धान्त के अतिरिक्त अनुभवाश्रित कथन होने की दूसरी कसौटी कार्ल पॉपर ने स्थापित की है। इस दूसरी कसौटी को मिथ्याप्यता की कसौटी कहते हैं†। इस मिथ्याप्यता की कसौटी के अनुसार उसी कथन को सध्यात्मक कहा जा सकता है जिसे अनुभवजन्य कथनों के द्वारा खंडनीय दिखाया जा सकता है। उदाहरणार्थ, “यह काली शेफर पेन है”। इसे इसलिए संश्लेषात्मक अथवा अनुभवाश्रित माना जाएगा क्योंकि इस कथन को कई प्रकार से मिथ्यापित किया जा सकता है। यदि यह कलम काली न होकर नीली हो, या शेफर पेन न होकर बिल्सन हो, या कलम न होकर एक काली लकड़ी हो,

* इसके संबंध में प्रश्नजी देखें। लेखक ने इसकी व्याख्या अपनी पुस्तक ‘बर्मदर्शनः प्राच्य एवं पारश्चात्य’ में कर दी है।

† इसकी भी व्याख्या ‘बर्मदर्शन’ में कर दी गई है। अतः, यहाँ इसकी पुनरावृत्ति अनावश्यक मान्य होती है।

इत्यादि । अब यदि ईश्वर-संबंधी कथन संश्लेषात्मक कथन होना तो इसे भी मिथ्याप्य होना चाहिए ।

अतः, ईश्वर के संबंध में संज्ञानात्मक कथन संभव होगा तो वह संश्लेषात्मक होगा, और यदि ईश्वर-संबंधी कथन संश्लेषात्मक होगा तो उसे अवश्य ही अनुभूति के आधार पर प्रामाण्य तथा मिथ्याप्य होना चाहिए । चूँकि अनुभववादी ईश्वर-संबंधी कथन को संज्ञानात्मक नहीं मानते हैं और वे ईश्वर को वास्तविक अथवा यथार्थ नहीं स्वीकार करते हैं, इसलिए वे या तो ईश्वर-प्रत्यय को आत्मविरोधी मानते हैं (जे० एन० फिडले) या वे ईश्वर-संबंधी कथन को सत्याप्य-मिथ्याप्य नहीं स्वीकार करते हैं (ए० फ्लू) । ईश्वर-संबंधी कथन की संज्ञानात्मकता के झंडन को दिलाने के लिए फिडले-फ्लू ने अनीश्वरवाद के सिद्धान्त को प्रस्तुत किया है ।

फिडले-फ्लू के अनीश्वरवाद का सिद्धान्त

फिडले की युक्ति का सारांश* :

१. यदि ईश्वर वास्तविक होगा तो वह उपास्य होगा ।
२. उपास्य से अर्थ है कि भक्त ईश्वर के प्रति सम्पूर्ण आत्मसमर्पण कर देगा ।
३. कोई भी भक्त अपना सर्वस्व-न्योछावर, पूर्ण आत्मनिवेदन केवल अपरिमित सत्ता के प्रति कर सकता है ।
४. ईश्वर अपरिमित ही नहीं, बरन् वह अनिवार्यतः अपरिमित है ।
५. ईश्वर केवल वास्तविक ही नहीं है, बरन् उसमें असंख्य उदात्त गुण हैं, उदाहरणार्थ, अपरिमित करुणा, प्रेम, ज्ञान, सर्वशक्तिमत्ता, शुद्धत्व शुभ इत्यादि ।
६. ईश्वर में ये सब अपरिमित गुण किसी आपातिक रूप से नहीं हैं, बरन् ये सब गुण ईश्वर में अनिवार्यतः हैं ।
७. अतः, उपास्य ईश्वर का प्रत्यय है कि वह अनिवार्य सत्ता है । परन्तु अनिवार्य सत्ता निम्नलिखित रूप से आत्मविरोधी प्रत्यय माना जाएगा ।
८. 'अनिवार्यता' से तात्पर्य होता है विश्लेषात्मक अनिवार्यता जो भाषा के संगत व्यवहार से उत्पन्न होती है और भाषा के संगत प्रयोग को तार्किक

* विस्तार के लिए देखें, अध्याय—२ (पृ० १६)

संगत कहा जा सकता है। अतः, फिडले के अनुसार यदि ईश्वर को 'अनिवार्य' कहा जाएगा तो यह शब्द तार्किक तथा विश्लेषात्मक अनिवार्यता के अर्थ में ही प्रयुक्त होना चाहिए। फिडले के अनुसार, 'सत्ता' से वास्तविक तथ्य का अर्थ लिया गया।

अब यदि ईश्वर को 'अनिवार्य' कहा जाए तो इससे परिलक्षित होता है कि ईश्वर एक 'प्रत्यय-मात्र' है, जिसे हम संगत रूप से काम में ला रहे हैं। उदाहरणार्थ, 'लाल गुलाब साल है'। यहाँ विधेय में 'लाल' को अनिवार्यतः 'लाल गुलाब' के संबंध में स्वीकार किया जाएगा क्योंकि यहाँ हम 'लाल गुलाब' को संगत रूप से काम में ला रहे हैं। इसी प्रकार से ज्यामिति में 'त्रिभुज' 'समकोण' इत्यादि प्रत्ययों को संगत रूप से काम में लाकर विभिन्न प्रमेय सिद्ध किए जाते हैं। अब 'लाल गुलाब' के लालपन को सिद्ध करने के लिए इन्द्रिय अनुभूति की आवश्यकता नहीं होती। इसी प्रकार किसी भी त्रिभुज के तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होते हैं, इस प्रमेय को सिद्ध करने के लिए निरीक्षण की आवश्यकता नहीं होती है। यद्यपि विश्लेषात्मक कथन को अनिवार्य कहा जाएगा, तो भी इस कथन में प्रयुक्त पदों के अनुरूप वास्तविक सत्ता का प्रश्न ही नहीं उठता है। वास्तविकता का प्रश्न वहीं उठता है जहाँ इन्द्रिय अनुभूति का काम में लाया जाता है। परन्तु विश्लेषात्मक कथन में अनिवार्यता केवल शब्द-विश्लेषण से ही प्राप्त होती है : यहाँ निरीक्षण की आवश्यकता होती ही नहीं है। अतः, यदि ईश्वर को 'अनिवार्य' कहा जाए तो इससे ध्वनित होना है कि ईश्वर वास्तविक तथ्य नहीं कहा जा सकता है। ईश्वर केवल 'त्रिभुज', 'समकोण' इत्यादि के समान प्रत्ययमात्र हो जाता है जिसके अनुरूप सत्ता होने की बात ही नहीं उठती है।

परन्तु यदि ईश्वर को वास्तविक मान लिया जाए और ईश्वरवादी को ईश्वर को वास्तविक मानना चाहिये, तो ईश्वर एक कुसी, टेबुल या किसी भी वास्तविक वस्तु के समान तथ्य हो जाएगा। परन्तु मानव अनुभूति के लिये कोई भी ऐसा तथ्य नहीं है जिसके विपक्ष में कल्पना नहीं की जा सकती है। यहाँ ज्ञान की 'निश्चितता' तथा उसकी विश्वसनीयता का प्रश्न नहीं है। यह एकदम निश्चित है कि घास हरी होती है। परन्तु इसके विपक्ष में विचार किया जा सकता है। हम कल्पना कर सकते हैं कि घास हरी न होकर नीली या काली हो। इसलिए यदि ईश्वर किसी-न-किसी रूप में तथ्य होगा, तो उसके

नहीं होने की कल्पना की जा सकती है। इस दशा में ईश्वर के संबंध में यह नहीं कहा जा सकता है कि ईश्वर वह है जिसके नहीं होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती है।

अतः फिडले के अनुसार, यदि ईश्वर तथ्य है तो वह अनिवार्य नहीं; और यदि ईश्वर अनिवार्य है अर्थात् जिसके नहीं—होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती है) तो वह वास्तविक नहीं (अर्थात् केवल प्रत्ययमात्र हो जाता है जिसके अनुरूप वास्तविकता का प्रश्न ही नहीं उठता)। इसलिए, फिडले के अनुसार ईश्वर को 'अनिवार्य सत्ता' (नेसिसरी बीइंग) समझना आत्मविरोधी प्रत्यय को स्वीकार करना है। फिडले अपनी युक्ति को सत्तामूलक अनीश्वरवाद कहते हैं, अर्थात् ईश्वर का ऐसा आत्मविरोधी प्रत्यय है कि उसके अनुरूप उसी प्रकार वास्तविकता नहीं हो सकती, जिस प्रकार बर्गाकार वृत्त के अनुरूप कोई सत्ता नहीं हो सकती है।

पलू का अनीश्वरवादी तर्क

पलू ने दो बातें प्रस्तुत की हैं, जिनके अनुसार स्पष्ट हो जाता है कि ईश्वर-संबंधी कथन को सज्ञानात्मक मान लेने पर आत्मविरोध उत्पन्न हो जाता है।

१. सर्वप्रथम, पलू का कहना है कि ईश्वर-संबंधी कथन सज्ञानात्मक होता है। पलू के अनुसार ईश्वरवादी वास्तव में समझता है कि ईश्वर एक व्यक्तिस्वरूप वास्तविकता है जिसके साथ वह संयुक्त अथवा सायुज्य स्थापित कर सकता है। यह ठीक है कि जब अन्य तथ्यों के समान ईश्वर की वास्तविकता सिद्ध नहीं हो पाती है तब वह ईश्वर-संबंधी कथन को शुद्ध सज्ञानात्मक न मानकर उसमें अपनी प्रतिरक्षा के रूप में संशोधन करने लगता है। परन्तु वस्तुतः ईश्वर-संबंधी कथन सज्ञानात्मक हैं, चाहे वे घोखे की टट्टी क्यों न हो।

२. दूसरी बात है कि यदि ईश्वर-संबंधी कथन सज्ञानात्मक हों तो वे तथ्यात्मक होंगे और यदि वे तथ्यात्मक हों तो उन्हें अवश्य ही मिथ्याप्य भी होना चाहिए। पलू, पीपर की मिथ्याप्यता के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए कहते हैं कि यदि कोई तथ्यात्मक कथन मिथ्याप्य नहीं हो सकता है तो वह तथ्यात्मक भी नहीं हो सकता है। इसलिए पलू के अनुसार किसी कथन को तथ्यात्मक मानना और उसे मिथ्याप्य भी नहीं मानना आत्मविरोधी बात उसी प्रकार है जिस प्रकार वृत्ताकार वर्ग को माना जाता है। अतः, ईश्वर-संबंधी कथन वास्तव में आत्मविरोधी होते हैं।

पक्ष के अनुसार ईश्वर-संबंधी कथन को इसलिए मिथ्याप्य नहीं माना जाता है कि ईश्वर-संबंधी प्रत्यर्थों को सम्बन्धः अर्थ में प्रयुक्त न करके उनके अर्थ-निरूपण में अनेक प्रतिबंध जोड़ दिए जाते हैं। उदाहरणार्थ, ईश्वरवादी के लिए, ईश्वर प्रेम है। परन्तु जब अनीश्वरवादी इस कथन के विरोध में कहता है कि ईश्वर यदि प्रेम होता, तो विश्व में बाढ़, विप्लव, भूकम्प अनैतिकता इत्यादि क्यों होती हैं, तो यहाँ ईश्वरवादी बात बदल देता है। उसके अनुसार ईश्वर प्रेम अवश्य है, पर वह मानव प्रेम के समान नहीं है, वह पिता के प्रेम के समान नहीं है, उसका प्रेम पति के प्रेम के समान नहीं है, इत्यादि। इस प्रकार की बातों के जोड़ते रहने पर ईश्वर का प्रेम बुद्धिमत् नहीं रह पाता है। कोई भी ईश्वरीय प्रेम का ऐसा अर्थ नहीं स्थिर हो पाता है, जिसे सत्यापित मिथ्यापित किया जा सकता है। परन्तु यदि ईश्वर-संबंधी कथन का सत्यापन-मिथ्यापन नहीं हो सकता है, तो ऐसे कथन वास्तव में खोखले, अर्थहीन होते हैं।

इसी प्रसंग में दो और बातें बताई गई हैं, जिनके कारण भी ईश्वर-संबंधी कथनों को मिथ्यापित नहीं किया जा सकता है। मिचेल और मैकेंडायर का कहना है कि ईश्वर-संबंधी कथन को कामचलाऊ अथवा अन्तरिम प्राक्कल्पना नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि अन्तरिम प्राक्कल्पना वहीं बनाई जाती है, जहाँ कथन के मिथ्यापन का भी भय होता है। परन्तु भक्त के हृदय में ईश्वर के प्रति अगाध आस्था होती है; वह ईश्वर के बिना एक क्षण भी नहीं रह सकता है। भक्त के लिए ईश्वर के अनस्तित्व की कल्पना भी संभव नहीं हो सकती है। ईश्वर के नहीं होने की बात उसके लिए नहीं उठती है। वह ऐसा नहीं कह सकता है : यदि मैं परीक्षा में उत्तीर्ण हो गया तो मैं सोचूँगा कि ईश्वर है; और यदि परीक्षा में असफल हो गया तो मेरे लिये ईश्वर का अनस्तित्व सिद्ध हो जाएगा। भक्त को ईश्वर के प्रति दुविधा हो ही नहीं सकती है। वह ईश्वर के प्रति इतना आत्मसमर्पित होता है और ईश्वर के प्रति अपने को इतना आत्मसमर्पित कर देता है कि उसके लिए कोई ऐसी घटना स्वीकार की ही नहीं जा सकती है जो ईश्वर के अस्तित्व को, या ईश्वर के प्रेम को, या उसकी सर्वशक्तिमत्ता इत्यादि को मिथ्यापित कर दे। अतः, ईश्वर के प्रति आत्मप्रसन तथा आत्मनिवेदन के कारण ईश्वरवादी के लिये ईश्वर-संबंधी कथन मिथ्याप्य नहीं हो सकते हैं।

यदि ईश्वरवादी पर अधिक दबाव देकर पूछा जाए कि अन्त में क्यों ईश्वर-संबंधी कथन मिथ्याप्य नहीं हो सकता है तो वह अपने बचाव के लिए तत्त्वमीमासात्मक उत्तर देना या समझ है, अन्त में रहस्यवाद की शरण ले ले। प्रायः ईश्वरवादी ईश्वर के प्रेम, शुभत्व गुण इत्यादि को इसलिए मिथ्याप्य नहीं मानता है कि उसके लिए ईश्वर सम्पूर्ण विश्व को ध्यान में रखकर कोई काम करता है। फिर व्यक्तिविशेष का मरणोत्तर जीवन भी रहता है और फिर उसमें उसकी मुख्य अन्तरात्मा भी पाई जाती है। परन्तु सम्पूर्ण व्यवस्था को हम नहीं जानते हैं। संभव है, गंगा की बाढ़, पूर्वी बंगाल की दुबंदनाएँ अन्त में समस्त मानव के लिए कल्याणकारी मिट्टि हो। संभव है कि अमुक व्यक्ति-विशेष को अत्यधिक शारीरिक कष्ट हो। परन्तु इस यातना से उसकी अन्तरात्मा को शुद्ध हो सकती है, उसके उत्तर जीवन में उस व्यक्तिविशेष को लाभ हो सकता है, इत्यादि। अतः, ईश्वरवादी सम्पूर्ण विश्व की अन्तिम दृष्टि को ध्यान में रखकर किसी भी घटना को ईश्वर के प्रेम तथा उसके शुभत्व को मिथ्यापित करने के लिए युक्तिपूर्ण नहीं मानता है। फिर चूँकि सम्पूर्ण विश्व की अन्तिम व्यवस्था को किसी भी मानव की बुद्धि असंख्य घटनाओं की श्रृंखला को विस्तारपूर्वक नहीं जान सकती है, इसलिए ईश्वरवादी ईश्वर के रहस्य में अटल विश्वास रखकर किसी भी घटना को ईश्वर के अस्तित्व, उसके गुण इत्यादि को खंडित करनेवाली घटना नहीं मान सकता है।

अब यदि ईश्वर-संबंधी कथन को संज्ञानात्मक होने के नाते तथ्यात्मक माना जाए तो उसे अवश्य ही मिथ्याप्य होना चाहिए। चूँकि फलू के अनुसार ईश्वर-संबंधी कथन को ईश्वरवादी तथ्यात्मक मानते हैं और फिर चूँकि ये उपयुक्त कारणों से इस कथन को मिथ्याप्य नहीं मानते हैं, इसलिए फलू ईश्वर-संबंधी कथनों को आत्मविरोधी तथा निरर्थक सिद्ध समझते हैं।

फिडले और फलू के द्वारा ईश्वरवाद के खंडन करने तथा विश्लेषणवादी अनीश्वरवाद के प्रस्तुत करने के फलस्वरूप ईश्वरवादियों ने अपने पक्ष-समर्थन में कई कदम उठाए हैं।

१. कुछ ईश्वरवादियों का कहना है कि ईश्वर-संबंधी कथनों को तथ्यात्मक समझा ही नहीं जा सकता है। आर० एम० हेयर०, आर० जी० ब्रिथवेट, पॉल तीलिस् इत्यादि)

२. कुछ ईश्वरवादियों का कहना है कि ईश्वर-संबंधी कथन तथ्यात्मक अवश्य है और यह मिथ्याप्य-सत्वाप्य भी है, परन्तु साधारण अनुभूति के द्वारा

नहीं। इस ईश्वर-संबंधी कथन को मरणोत्तर जीवन की अनुभूति के द्वारा सत्याप्य-मिथ्याप्य किया जा सकता है (जॉनहिक, क्रोम्बी इत्यादि)।

३. कुछ ईश्वरवादियों का कहना है कि ईश्वर को 'अनिवार्य सत्ता' अवश्य कहा जा सकता है। परन्तु ईश्वर की अनिवार्यता विश्लेषात्मक अनिवार्यता नहीं है। इन ईश्वरवादियों के अनुसार ईश्वर की अनिवार्यता को विश्लेषात्मक मानना फ़िडले, सी० बी० माटिन इत्यादि की भूल है। ईश्वर की अनिवार्यता अस्तित्ववाची है (ए० केनी, पैटसन ब्राऊन इत्यादि)।

अतः, ईश्वर-संबंधी कथनों को

१ तथ्यात्मक समझा जा सकता है।

२ अर्धसंज्ञानात्मक समझा जा सकता है।

३ अ-संज्ञात्मक माना जा सकता है।

इसके पहले कि ईश्वर-संबंधी कथनों के संबंध में संज्ञानात्मक, अर्धसंज्ञानात्मक तथा अ-संज्ञानात्मक सिद्धान्तों की व्याख्या की जाए, ईश्वर की अनिवार्यता की व्याख्या कर देनी चाहिए ताकि कम-से-कम ईश्वरवादी पक्ष का समझने में कुछ कमी न रह जाए।

ईश्वर की अनिवार्य सत्ता

समसामयिक दार्शनिक भाषा में अनिवार्यता से अर्थ विश्लेषात्मक अनिवार्यता का होता है। परन्तु इस अनिवार्यता का संबंध पद के संगत व्यवहार से होता है और पद के अनुरूप सत्ता या वास्तविकता की बात इसमें नहीं उठती है। भाषा-संगति को तार्किकता की संज्ञा दी जा सकती है। अतः, समसामयिक दार्शनिक विचार के अनुसार अनिवार्यता तर्कनिष्ठ हुआ करती है और तर्कनिष्ठता कालातीत होती है। तार्किक दृष्टि के अनुसार यदि कहा जाए कि यह सत्य है कि राम पुस्तकालय में बैठा है, तो यह बात यदि एक बार सत्य होगी तो इसे बराबर सत्य मान लेना पड़ेगा। यदि राम पुस्तकालय से उठकर कहीं चला भी जाए तो भी यह प्रतिज्ञप्ति की 'राम पुस्तकालय में बैठा है' असत्य नहीं होगी। तार्किक सत्यता एक बार सत्य होने पर शाश्वत सत्य मानी जाएगी। राम रहे या न रहे, लेकिन यह बात कि वह पुस्तकालय में अमुक तिथि को अमुक समय पर बैठा था, गलत नहीं हो सकती है। अतः, तार्किक अनिवार्यता शाश्वत और कालातीत समझी जाती है। परन्तु अस्तू ने कथनों के कालिक

महत्त्व पर ध्यान दिया है और इस रूप में ही अस्तित्ववाची अनिवार्यता की बात कही गई है।

कथनों की कालिक सत्यता के सबध में अरस्तू का मत था कि जब राम वास्तव में पुस्तकालय में बैठा हुआ है तो यह सत्य होगा कि 'राम पुस्तकालय में बैठा है'। परन्तु यदि राम पुस्तकालय से बाहर निकल जाए तो यह असत्य हो जाएगा कि 'राम पुस्तकालय में बैठा है'। इस कालिक सत्यता के सिद्धान्त के अनुसार ईश्वर की अनिवार्य सत्ता वास्तविकता की दृष्टि से तर्कसंगत हो सकती है। कथनों की कालिक सत्यता के अनुसार आपातित कथन वे हैं जो कभी सत्य रहते हैं, परन्तु जो दूसरे समय में सत्य न हों। उदाहरणार्थ, 'राम पुस्तकालय में बैठा है'। जब वास्तव में राम पुस्तकालय में बैठा रहता है तो यह कथन आपातिक रूप से सत्य होगा और जब राम पुस्तकालय से बाहर हो जाता है तो यह सत्य नहीं होगा। प्रायः वे सब कथन जो साधारण वस्तुओं के लिए वर्णनात्मक रूप में प्रयुक्त होते हैं, आपातिक कहे जाएँगे। परन्तु ईश्वर सभी कालों में रहता है और ईश्वरवादी के लिए ईश्वर की कालातीत सत्यता नहीं है। इसलिए ईश्वर वह सत्ता है जो भूत वर्तमान और भविष्य में समरूप रहता है। ऐसा कभी नहीं था कि ईश्वर प्रेम नहीं था और न ऐसा होगा कि वह प्रेम नहीं रहेगा। अतः ईश्वर की वास्तविकता और उसके सभी गुण सर्व-कालीन तथा त्रिकालिक रहते हैं। पुनः चूँकि ईश्वर ऐसा नहीं है कि कभी हो और अन्य समय में न हो, या कभी करुणामय हो और फिर अन्य कालों में करुणामय न रहे, इसलिए ईश्वर-सबधी कथनों को आपातिक नहीं कहा जा सकता है। इस बात को बताने के लिए कि ईश्वर का अपना तत्त्व ही ऐसा है कि वह सर्वकालीन है और उसके सभी गुण उसमें समरूप सर्वकालीन रहते हैं, कहा जाता है कि ईश्वर अनिवार्य सत्ता है। इस कालिक प्रयोग के अनुसार ईश्वर की अनिवार्यता अस्तित्ववाची कहलाएगी। अब्बाइनस अरस्तूवादी थे और अरस्तू के कथनों की कालिक सत्यता को ध्यान में रखकर उन्होंने ईश्वर को अनिवार्य सत्ता की संज्ञा दी थी। वास्तव में अब्बाइनस ने सत्ताओं को तीन वर्गों में बाँटा है।

(क) आपातिक सत्ताएँ जो परिवर्तनशील हैं और नश्वर भी हैं। इसके अन्तर्गत साधारण जीवन की अनुभूत वस्तुएँ आती हैं, उदाहरणार्थ, टेबुल-कुर्सी, नदी-पहाड़ इत्यादि।

(ख) अनिवार्य सृष्ट रचनाएँ जो परिवर्तनशील हैं, परन्तु जिनका सारतत्व नित्य एकरूप बना रहता है। ये सृष्ट रचनाएँ अपने आप विनष्ट नहीं होती हैं। अक्वाइनस ने स्वर्गदूतों, आत्माओं, आकाश की विभूतियों तथा प्राथमिक भौतिक द्रव्य को सृष्ट अनिवार्य सत्ता कहा है। इनकी उत्पत्ति ईश्वर की सृष्टिकर्तृत्व-शक्ति से होती है और इनका विनाश भी ईश्वर की संहारशक्ति के द्वारा सम्पन्न होता है। अतः, सृष्ट अनिवार्य सत्ताएँ ईश्वर पर निर्भर रहती हैं।

(ग) ईश्वर की सत्ता को अक्वाइनस ने मृष्टिकर्ता के रूप में माना है। न तो ईश्वर को किसी ने रचा है, न ईश्वर किसी भी काल में विनष्ट हो सकता है। ईश्वर न तो स्वर्गदूतों इत्यादि के समान किसी काल में नहीं था और न वह ऐसा है कि वह किसी काल में नष्ट रहेगा। फिर ईश्वर केवल नश्वर ही नहीं है, वरन् वह परिवर्तनशील भी नहीं है। ईश्वर का अस्तित्व और उसके सभी सारगुण (एसेन्स) अवियोज्य रूप से एकसाथ नित्य रहते हैं। इसीलिए अक्वाइनस ने ईश्वर को अनिवार्य सत्ता की संज्ञा दी है।

इन तीनों प्रकार की सत्ताओं को अनुक्रमिक रूप में व्यवस्थित किया जा सकता है :

१. ईश्वर जो अनिवार्य सत्ता है और जिसमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता है। यह सर्वकालीन सत्ता है जिसका अस्तित्व और सारगुण अवियोज्य रीति से एकसाथ पाया जाना है।
२. ईश्वर ने कुछ अनिवार्य सत्ताओं की सृष्टि की है। उदाहरणार्थ, मानव मानव भी आत्माएँ, स्वर्गदूत इत्यादि। ये सृष्ट अनिवार्य सत्ताएँ सृष्टि के पहले नहीं थी। इनके सारतत्व में कोई परिवर्तन नहीं होता है, परन्तु इनके आकस्मिक गुण में परिवर्तन होता है। अतः, इनका सारतत्व और अस्तित्व एकसाथ रूप में अवियोज्य नहीं रहता है। निर्भर रहने के कारण इनकी अनिवार्य सत्ता सापेक्ष ही कही जाएगी।
३. अन्त में वे अनुभूत आपातिक वस्तुएँ चली आती हैं जिनका सारतत्व नश्वर है और जिनके गुण परिवर्तनशील हैं।

अतः, अक्वाइनस तथा ईश्वरवादी के अनुसार ईश्वर की सत्ता की अनिवार्यता विश्लेषात्मक नहीं, वरन् अस्तित्ववाची बनाई जाती है। इस अस्तित्ववाची अनिवार्यता को ए० एन० प्रायार ने स्पष्ट किया है। जी० ई०

मूर ने बताया है कि कुछ प्रत्यय ऐसे हैं जिनके अनुरूप वास्तविकताएँ हैं और कुछ ऐसे प्रत्यय हैं जिनके अनुरूप वास्तविकताएँ नहीं हैं। उदाहरणार्थ, बोध कराने के लिए कि 'कुत्ता' प्रत्यय के अनुरूप वास्तविकताएँ हैं, कहा जाता है 'कुत्तें होते हैं'। इसी प्रकार बोध कराने के लिए कि एकसींगवाला पशु नहीं होता है, कहा जाता है 'एक-शृंगी पशु नहीं होता है'। यहाँ प्रत्ययों के अनुरूप वास्तविकताएँ आपातिक रूप से होती हैं, या नहीं होती हैं। फिर प्रत्ययों के अनुरूप वास्तविकताएँ अनिवार्य रूप से अनुदाहरणीय हो सकती हैं अथवा आपातिक रूप से अनुदाहरणीय हो सकती हैं (*). जैसे, बर्गकार वृत्त का उदाहरण हो ही नहीं सकता है। इसलिए 'बर्गकार वृत्त' के प्रत्यय को अनिवार्यतः अनुदाहरणीय कहा जाएगा। परन्तु एक शृंगी पशु को आपाततः अनुदाहरणीय कहा जाएगा। इसी प्रकार क्या किसी प्रत्यय को अनिवार्यतः उदाहरणीय नहीं माना जा सकता है? अब ईश्वर को अनिवार्य सत्ता इसलिए माना जाता है कि ईश्वर ऐसा नहीं है जो वास्तविक न हो, अर्थात् जिसमें ऐसे आत्मनिहित सारगुण है जिनके आधार पर उसकी वास्तविकता सिद्ध होती रहती है।

इसमें संदेह नहीं कि टामसवादियों ने अक्वाइनस के ईश्वर-संबन्धी अनिवार्य सत्ता के प्रत्यय को परिशुद्ध करने का सफल प्रयास किया है। परन्तु सत्ता की अनिवार्यता को अस्तित्ववाची मानना तर्कसंगत नहीं कहा जाएगा।

१ अब क्यों ईश्वर को, अक्वाइनस के अनुसार, अनिवार्य कहा जाए? इसलिए कि ईश्वर सर्वकालीन है और कोई ऐसा काल नहीं है जिसमें ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना भी की जा सकती है। ऐसी अवस्था में ईश्वर की सर्वकालीनता पर ईश्वर की अनिवार्य वास्तविकता निर्भर होती है। परन्तु 'सर्वकालीनता' तथा 'अनिवार्य वास्तविकता' पुनरुक्तिमात्र है। 'सर्वकालीनता' से अर्थ ध्वनित होता है ऐसी वास्तविकता जो तीनों काल में हो और 'अनिवार्य वास्तविकता' से भी ध्वनित होता है जिसकी अवास्तविकता किसी काल में नहीं समझी जा सकती है। दूसरे शब्दों में, वह जो किसी समय हो और जो फिर किसी अन्य समय न हो, उसे आपातिक सत्ता कहा जा सकता है। परन्तु

* 'उदाहरणीय' इ 'उदाहरणीय' शब्द गढ़ा गया है कि पहले शब्द के द्वारा बताया जा सके "वह जिसका उदाहरण होता है" और दूसरे शब्द द्वारा "वह जिसका उदाहरण होना चाहिए।"

चूँकि ईश्वर सर्वकालीन है, इसलिए उसके विषय में सोचा नहीं जा सकता है कि वह किसी अमुक काल में न हो। इसलिए ईश्वर की सर्वकालीनता से सिद्ध होता है कि ईश्वर आपातिक नहीं है। ऐसी अवस्था में क्या ईश्वर की अनिवार्यता उसकी सर्वकालीनता के प्रत्यय से नहीं आपादित होती है? यदि ईश्वर की अनिवार्य सत्ता ईश्वर की सर्वकालीनता से सिद्ध होती है तो इस अनिवार्यता को विश्लेषात्मक हो कहा जाएगा। अन्त में बान इस पर आ टपकती है कि कैसे सिद्ध किया जाए कि ईश्वर सर्वकालीन है।

मानव इतना ही भर कह सकता है कि जब तक मानव का इतिहास देखने में आता है तब तक वह ईश्वर को उसी रूप में वास्तविक पाता है जैसा मानव पूर्वजों ने प्रागैतिहासिक काल में बताया था। पर भला मानव कैसे कह सकता है कि ईश्वर अनन्त काल तक रहेगा? ईश्वर की सर्वकालीनता आनुभविक नहीं है। इसे विश्वासकथन (धर्मसिद्धान्त) मानना दूसरी बात है। धर्मसिद्धान्त को सज्जानामक नहीं माना जाएगा। अतः, ईश्वर की अनिवार्य सत्ता को या तो तर्कनिष्ठ माना जाएगा या असज्जानात्मक। ब्रन्सेल्म से अक्वाइनस की भिन्नता इतनी हा है कि ब्रन्सेल्म ने ईश्वर की पूर्णता से उसकी वास्तविकता सिद्ध करनी चाही और अक्वाइनस और टामसवादी ईश्वर की समकालीनता से ईश्वर की अनिवार्य वास्तविकता सिद्ध करना चाह रहे हैं। सर्वकालीनता उसी प्रकार का प्रत्यय है जिस प्रकार पूर्णता का प्रत्यय 'अतः', अन्त में यहाँ भी प्रत्यय से ही ईश्वर की अनिवार्यता सिद्ध हो रही है। बिना अनुभव के आधार पर शुद्ध युक्ति के सहारे वास्तविकता प्राप्त नहीं हो सकती है। फिर इस अनुभव को सार्वजनिक, पुनरावृत्त्य तथा सूचनीय होना चाहिए।

२. मान भी लिया जाए कि ईश्वर सर्वकालीन है। पर क्या ईश्वर की सर्वकालीनता को तर्कनिष्ठ रूप में अनिवार्य कहा जा सकता है? यदि वृक्ष की अल्पकालीनता को आपातिक माना जाए तो ईश्वर की सर्वकालीनता को क्यों अनिवार्य कहा जाएगा? यह बात देखने में आती है कि ईश्वर सर्वकालीन है, परन्तु ईश्वर क्यों सर्वकालीन है? वह क्यों नहीं अल्पकालीन है? अन्त में, यदि ईश्वर वास्तविक हो और उसकी सर्वकालीनता भी वास्तविक हो तो ईश्वर की सर्वकालीनता भी तथ्य होगी और जहाँ यह तथ्य हुई तो फिर अन्य किसी तथ्य की भाँति इसके विपक्ष में होने की कल्पना को जा सकती है और तब इसे अनिवार्य नहीं माना जाएगा।

३. ऐसी स्थिति में अक्वाइनस तथा टॉमसवादियों का कहना है कि ईश्वर में अस्तित्व और उसका सारतत्त्व दोनों अवियोज्य हैं। यदि ईश्वर में वास्तविकता होगी तो ईश्वर में वे ही गुण पाए जाएंगे जो उसमें निहित समझे जाते हैं। यहाँ ईश्वर के प्रत्यय से ईश्वर का अस्तित्व नहीं सिद्ध किया जा रहा है, पर ईश्वर के अस्तित्व से ईश्वर का प्रत्यय तथा उसके सारतत्त्व को निर्धारित किया जा रहा है। लेखक की समझ में यह बात प्रत्यय से अस्तित्व को मानने की तुलना में कहीं अधिक दुःसह है। ईश्वर के गुण के संबंध में हमारा ज्ञान है ही नहीं। तो यह कैसे कहा जाए कि ईश्वर का गुण उसके अस्तित्व से सिद्ध होता है ?

अतः, यह जानना धर्मशास्त्रीय है कि अक्वाइनसने 'अनिवार्य सत्ता' को किस रूप में समझा था। परन्तु सही अर्थ के ज्ञान लेने पर भी इस प्रत्यय का आनुभविक स्तर पर स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। यही बात अक्वाइनस के सामान्यमान के प्रसंग में भी देखी जाएगी।

ईश्वर-संबंधी कथन की संज्ञानात्मकता

सुविधा के लिए ईश्वर-संबंधी कथन को संक्षेप में लिखा जाएगा 'ई-कथन'। हमलोगों ने पहले ही देखा है कि पलू के अनुसार ई-कथन वास्तव में वे अभि-कथन हैं जिसमें ईश्वर के संबंध में संसूचना दी जाती है। फिर पलू ने दिखाने की कोशिश की है कि ई-कथन का न तो सत्यापन हो सकता है और न मिथ्यापन। इसलिए ई-कथन वास्तव में अर्थहीन है। अब प्रश्न उठता है कि क्या ई-कथन वास्तव में संज्ञानात्मक हैं। अनेक ईश्वरवादी ई-कथन को संज्ञानात्मक मानते हैं और वे बताते हैं कि ई-कथन का भी सत्यापन-मिथ्यापन संभव है। इसके पहले कि कुछ ईश्वरवादियों के सत्यापन-मिथ्यापन सिद्धान्त पर प्रकाश डाला जाए, हमें निर्धारित कर लेना चाहिए कि क्यों शीघ्र ई-कथन को अस्तित्वाची अभिकथन मानते हैं।

सामान्य रूप से ईश्वर के संबंध में ईश्वरवादी अस्तित्वाची अभिकथनों का प्रयोग करते हैं; उदाहरणार्थ ईश्वर इस विश्व का रचयिता है, वह इसका पालनकर्ता और संहारक है, इत्यादि। क्या इन वाक्यों से यह नहीं झलकता है कि ईश्वरवादी ईश्वर के संबंध में हमें सूचना दे रहे हैं ? इसलिए ऊपरी झलक में ई-कथन अस्तित्वाची अभिकथन मालूम होते हैं।

फिर ईश्वरवादी ऐसे प्रश्नसूचक ई-कथनों का प्रयोग करते हैं जिनका उत्तर स्वीकारोक्ति अथवा अस्वीकारोक्ति हो सकती है। उदाहरणार्थ, क्या ईश्वर भक्तों की प्रायश्चा सुनता है ? क्या ईश्वर विश्व की सभी प्रक्रियाओं का संचालन करता है ? इन प्रश्नों का उत्तर केवल वर्णनात्मक अभिकथनों के ही रूप में दिया जा सकता है। इसलिए ईश्वरवादी का असली अभिप्राय यही रहता है कि ई-कथन को संसृजनात्मक माना जाए।

इतना ही नहीं, ईश्वरवादी 'ज्ञान', 'जानना' इत्यादि शब्दों को ईश्वर के संबंध में प्रयुक्त करते हैं। जैसे, 'मैं जानता हूँ कि ईश्वर न्यायकर्ता है', 'मुझे विश्वास है कि ईश्वर इस जगत् का न्याय करेगा', इत्यादि। अब 'जानता हूँ कि', 'विश्वास करता हूँ कि' इत्यादि को संज्ञानात्मक अभिकथन कहा जाता है। पुनः धर्मों के बीच वाद विवाद भी उठता है कि केवल अल्लाह ही सत्य है, या कृष्ण भगवान् ही सत्य हैं, इत्यादि। यदि ये अभिकथन संज्ञानात्मक नहीं माने जाते, तो इनके संबंध में सत्यता-असत्यता का प्रश्न ही क्यों उठता ?

हमलोग अन्त में देखेंगे कि धार्मिक कथन वास्तव में अस्तित्वाची अभिकथन नहीं हो सकते हैं, चाहे उनका रूप क्यों नहीं अस्तित्वाची दिखे। वास्तव में ये सभी कथन प्रतीकात्मक कहे जा सकते हैं जो अर्थसंज्ञात्मक ही हो सकते हैं। परन्तु यहाँ हमें ध्यान में रखना चाहिए कि धार्मिक कथन प्रायः अधार्मिक कथनों से ऐसे लिपटे रहते हैं कि इन दोनों के बीच अन्तर करना कठिन हो जाता है। ईसा, बुद्ध इत्यादि ऐतिहासिक व्यक्ति थे और इनके संबंध में संज्ञानात्मक ऐतिहासिक अभिकथन किया जा सकता है। परन्तु इन्हें जब ईश्वर समझा जाता है तो इस रूप में आप ऐतिहासिक व्यक्ति नहीं रह पाते हैं। कारण ? ऐतिहासिक ईसा तो मर चुका; परन्तु उसे खीष्ट, ईश्वर, उद्धारकर्ता मानना इत्यादि आस्था का विषय है। इस खीष्ट या उद्धारकर्ता के रूप में वह अभी भी जीवित है। पर किसके लिए ? जो उस पर विश्वास करते हैं। परन्तु क्या आस्थामय कथन को अस्तित्वाची अभिकथन कहा जा सकता है ? इसका उत्तर सीधे 'हाँ-न' तो नहीं दिया जा सकता है, पर आगे चलकर हम देखेंगे कि आस्थामय कथन को असंज्ञानात्मक ही गिना जाएगा। अतः, बुद्ध धार्मिक कथनों को या ई-कथनों को असंज्ञानात्मक ही सिद्ध किया जाएगा, परन्तु अभी हमलोग उन मतों का प्रतिपादन करेंगे जिनके अनुसार ई-कथन वास्तव में संज्ञानात्मक होते हैं।

रहस्यानुभव और ई-कथन

हमलोगों ने जेम्स और बर्ग्सों के संबंध में रहस्यानुभव का उल्लेख किया है। यहाँ पर रहस्यानुभव को संज्ञानात्मकता के आधार के रूप में लिया जाएगा। प्रायः ईश्वरवादी बताते कि पलू, फिडले तथा अन्य अनुभववादी केवल इन्द्रिय अनुभव को ही एकमात्र 'अनुभव' संज्ञा देते हैं और चूँकि ईश्वर इन्द्रिय अनुभव विषय नहीं हो सकता है, इसलिए अनुभववादी ई-कथन को अर्थहीन तथा आत्मव्याघाती 'अभिकथन' संज्ञा देते हैं। परन्तु ईश्वरवादी के अनुसार धार्मिक अनुभूति इन्द्रिय-अनुभव से भिन्न होती है और ई-कथन की तथ्यात्मकता इसी विलक्षण, अनूठी तथा अनन्य अनुभूति के आधार पर स्थापित की जाती है। औटो ने इस धार्मिक अनुभूति को आश्चर्यजनक, विस्मयपूर्ण तथा सृष्ट-भाव के रूप में माना है और विल्सन ने धार्मिक अनुभूति को रहस्यपूर्ण, अलौकिक तथा असामान्य माना है* ; इंगन रामजे ने इसे 'उद्घाटन' संज्ञा दी है। परन्तु रहस्यानुभव को ही ईश्वरवादी धार्मिक अनुभूति का प्रतिरूप (मॉडल) मानते आए हैं। इसलिए हमें निर्धारित करना है कि क्या रहस्यानुभव के आधार पर ई-कथन को तथ्यात्मक कहा जा सकता है।

हमलोगों ने पहले ही देखा है कि रहस्यानुभव ईश्वरवादी और सर्वेश्वरवादी के लिए भिन्न-भिन्न अर्थ में प्रयुक्त होता है। सर्वेश्वरवादी का रहस्यानुभव मूक और अनिवर्चनीय होता है : सर्वेश्वरवादी परम सत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित कर लेता है और उसके लिए ईश्वर सर्वव्याप्त रहता है और ईश्वर का अतीतपन विनष्ट हो जाता है। इसके विपरीत ईश्वरवादी के लिए रहस्यानुभव भावप्रधान होने के कारण पूर्णतया अभिकथनीय नहीं होता, परन्तु ईश्वरवादी के लिए रहस्यानुभूति में भी ईश्वर और भक्त की दूरी, ईश्वर का अतीतपन और ईश्वर की रहस्यमयी महानता की पूरी सुरक्षा पाई जाती है। अतः ईश्वरवादी के रहस्यानुभव के आधार पर ईश्वर की अतिव्यक्तिरूपता तथा महिनिष्ठता मानी जानी है और इसलिए ईश्वर व मे रहस्यानुभव के आधार पर सिद्धान्ततः ई-कथन तथ्यात्मक संभव हो सकता है। वास्तव में देखा जाए तो पाश्चात्य ईश्वरवादी (ईसाई और मुसलमान) सिद्धान्ततः ईश्वर के अतीतपन को स्वीकार करते हुए रहस्यानुभव के आधार

* फिलॉसफी ऐंड रिलिजन—पृ० ७१

पर वर्णनात्मक अभिकथनों की संभावना को मानते आए हैं^१। इसलिए पाश्चात्य ईश्वरवादी के अनुसार रहस्यानुभव का बहिर्निष्ठ विषय रहता है जिसके द्वारा धार्मिक अनुभव भक्तों को प्राप्त होता है। पाश्चात्य ईश्वरवादी इस बात को कभी भी स्वीकार नहीं करेगा कि रहस्यानुभव आत्मकधात्मक विषयीगत मूक अनुभूति है जो व्यक्ति के अन्दर संचारित होकर विलीन हो जाती है। इसलिए औटो मानते हैं कि धार्मिक अनुभूति केवल उद्बोधित^२ की जा सकती है और फिर इसे पूर्णतया सुबोध भी नहीं किया जा सकता है, तोभी इस आश्चर्यजनक अनुभूति का आश्रय आश्चर्यजनक पवित्र महान होता है। इसी प्रकार बर्ग्सों ने प्रेममय ईश्वर को रहस्यानुभूति का बहिर्निष्ठ विषय माना है और जेम्स ने सीमित परन्तु विषुद्ध शुभ ईश्वर को धार्मिक अनुभूति का विषय माना है। इसलिए डब्ल्यू हॉल के अनुसार बिना ईश्वर की बहिर्निष्ठता स्वीकार किए धार्मिक अनुभूति की संभावना संभव नहीं माननी चाहिए^३। इसलिए ईश्वरवादी रहस्यानुभव को ई-कथन को तथ्यात्मक सिद्ध करने के लिए ही स्वीकार करता है। क्या ईश्वर की बहिर्निष्ठता और ई-कथन की तथ्यात्मकता रहस्यानुभव के आधार पर स्वीकार की जा सकती है?

तथ्यात्मक अभिकथन के लिए आवश्यक है कि वह अनुभूति जिस पर वह आधारित हो, अर्थात् जिसके द्वारा इसका सत्यापन-मिथ्यापन संभव हो, उस अनुभूति को इच्छानुसार पुनरावृत्तीय होना चाहिए, सार्वजनिक रहना चाहिए और सिद्धान्ततः सामान्य रहना चाहिए। इसके अतिरिक्त रहस्यानुभूति को भावपूर्ण नहीं मानकर बोधात्मक स्वीकार करना चाहिए। बर्ग्सों ने रहस्यानुभूति को (विशेषकर जिसे उन्होंने 'पूर्ण रहस्यानुभव' कहा है) संपूर्णतया भावपूर्ण न मानकर संक्रियात्मक माना है। परन्तु असाक्षात् रीति से ही बर्ग्सों ने रहस्यानुभव को सज्जानात्मक भी माना है। इसके विपरीत जेम्स ने रहस्यानुभव को बोधात्मक माना है और जॉन विल्सन ने भी धार्मिक भावपूर्णता में बोधात्मकता

१. डब्ल्यू ज्ञानलड हॉल, रिलिजस एक्सपीरियेंस ऐज ए कोर्ट ऑफ अपील, हीबर्ट जर्नल, १९१४-१५, पृ० ३६१-३७१।

२. वह प्रक्रिया, जिसके द्वारा श्रोता में बोधि उत्पन्न की जाय। ठीक इसी प्रकार अन्तर्बोध होता है जिसमें वक्ता में बोधि अपने अन्दर उत्पन्न होती है।

३. हीबर्ट जर्नल, १९१४-१५, पृ० ३६५।

को स्वीकार किया है^१। अब यदि रहस्यानुभव को बोधात्मक मान लिया जाए, तो क्या इसे सामान्य, पुनरावृत्तीय तथा सार्वजनिक माना जा सकता है ?

पहली बात है कि धार्मिक अनुभूति प्रायः असामान्य, अस्वस्थ तथा मन-स्तापी व्यक्तियों में पायी जाती है। यदि रहस्यवादी ही स्वयं बिलिप्तमानस हो तो उसके द्वारा प्रस्तुत साक्ष्यों को कौन विश्वसनीय स्वीकार करेगा ? हमका प्रत्युत्तर अनेक ईश्वरवादियों ने दिया है और बताया है कि अनुभूत प्रदत्तों की उनकी मनोवैज्ञानिक उद्भूति से विभिन्न करना चाहिए। संभव है कि रहस्यानुभव असामान्य परिस्थितियों से उत्पन्न हो, लेकिन रहस्यानुभव से प्राप्त ज्ञान स्वतंत्र ज्ञान की कसौटी से मूल्यांकित करना चाहिए। बर्ग्सों और जेम्स दोनों स्वीकार करते हैं कि बिना असामान्य हुए रहस्यवादी अतीत तथा पारलौकिक ईश्वर को नहीं जान सकता है। इसी प्रकार बर्ग्सों का कहना है कि अनेक प्रतिभों का विकास बिना असामान्यता के नहीं पाया जाता है, और यह ज्ञान विशेषकर संगीतज्ञों में देखी जाती है। परन्तु सभी उत्प्रेरित एवं उत्प्रेरक संगीत को बहुमूल्य समझते हैं। इसी प्रकार असामान्यता के रहने पर भी रहस्यानुभूति को विश्वसनीय मानना चाहिए^२। पर क्या रहस्यानुभव सभी व्यक्तियों में पाया जाता है जिसके कारण इस अनुभव को सर्वव्यापक माना जाए ? नहीं। बर्ग्सों तथा अनेक ईश्वरवादियों ने माना है कि रहस्यानुभूति कुछ लोगों में उसी प्रकार पाई जाती है जिस प्रकार उग्र और प्रातिम रूप में गणित और संगीत-क्षमता कुछ ही लोगों में पाई जाती है। तोभी एक तो छिछले रूप से संगीत का आस्वादन सभी कर सकते हैं और फिर अल्पसंख्यक होते हुए भी संगीत का अतिव्यक्तिक मूल्यांकन हो सकता है। इसी प्रकार रहस्यानुभूति का भी सत्यापन-मिथ्यापन हो सकता है। विशेष बात यह है कि रहस्यानुभव भी विधिपूर्वक अपनाने से अन्य व्यक्तियों को इस प्रकार की अनुभूति सभव हो सकती है^३। बर्ग्सों के अनुसार यदि कोई व्यक्ति रहस्यवादियों के मार्ग का अनुशीलन करे तो जो अनुभव एक रहस्यवादी को प्राप्त होता है वही अनुभव दूसरे को भी हो सकता है। अतः, रहस्यानुभविक प्रतिवेदन में भी मतैक्य का दावा किया जाता

१. पृ० ६० (पूर्व कथित)—पृ० ८५। बोधात्मकता से तात्पर्य है जिसमें ज्ञान का पूर्ण अंश न हो वो कुछ अंश अवश्य रहे। शब्द 'अवबोध' शब्द अधिक सटीक हो।

२. द्र सोर्सेन् भाव मोरबिदी रेंड रिजिजन—पृ० १६६।

३. द्र सोर्सेन्—पृ० २१०।

है। अब यदि ईश्वर-दर्शन का निश्चित मार्ग हो और यदि रहस्यानुभविक प्रतिवेदन का मर्त्य हो, तो इसमें सदेह नहीं कि ई-कथन को तथ्यात्मक माना जाएगा, क्योंकि सामान्यता के साथ रहस्यानुभूति पुनरावृत्त व तथा सार्वजनिक भी हो जाएगी। पर क्या बम्सों के कथन को सत्य माना जा सकता है ?

यह ठीक है कि रहस्यवादियों ने साधना-मार्ग बताया है जिसके अनुसरण करने पर रहस्यानुभव संभव होता है। पर इस अनुशासन तथा साधना-मार्ग को वैज्ञानिक अनुशासन और विधि से एकदम भिन्न और विपरीत मानना चाहिए। वैज्ञानिकों की वैज्ञानिक-साधना में वैज्ञानिक को अपने व्यक्तित्व अपने अनुसंधान के विषय से एकदम अलग कर लेना पड़ता है। उसे अपने को यथासंभव पूर्ण-तया तटस्थ रखना पड़ता है ताकि उसका वैज्ञानिक प्रतिवेदन निर्वैयक्तिक रूप से सार्वजनिक परीक्षा के लिए खरा उतरे। ठीक इसके विपरीत रहस्यवादी को अपने पूर्ण व्यक्तित्व को तैयार करना पड़ता है ताकि अपने को ईश्वर के प्रति निवेदित कर देने पर उसको ईश्वर का दर्शन प्राप्त हो जाए। यही आत्मसंयोजन की गुंजाइश होती है और रहस्यानुभूति में रहस्यवादी के व्यक्तित्व का प्रकाशन होता है। फिर इस ईश्वरानुभूति को एकरूप में बताया भी नहीं जा सकता है। किसी रहस्यवादी को दर्शन प्राप्त होता है, तो किसी को नहीं-नहीं बोली होने लगती है। फिर किसी रहस्यवादी को अदम्य-उत्साह और क्रियाशीलता होती है, तो अन्य किसी में शान्त-रस का संचार होता है। इसलिए तटस्थता के अभाव में रहस्यानुभव को विश्वसनीय नहीं माना जा सकता है और फिर रहस्यानुभव की विविधता के रहने पर इसे एकरूप नहीं माना जा सकता है। परन्तु बम्सों तथा अन्य रहस्यवादी कहते आए हैं कि सभी रहस्यवादी एक ही ईश्वर अथवा परम सत्ता के विषय एक ही बात बताते हैं। क्या वास्तव में रहस्यवादी प्रतिवेदन में मर्त्य पाया जाता है ?

सर्वप्रथम, स्वयं बम्सों ने बताया है कि सभी व्यक्ति रहस्यवादी नहीं होते हैं। जिस प्रकार कुछ लोग वर्णान्ध होते हैं, उसी प्रकार कुछ लोग ईश्वराघ होते हैं। यद्यपि वर्णांध के नहीं दिखाई देने पर भी रंगों की वास्तविकता को स्वीकार किया जाता है, उसी प्रकार ईश्वराघों को नहीं दिखाई देने के बावजूद ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार किया जा सकता है*। परन्तु बम्सों की इस उक्ति से कम-से-कम यह सिद्ध हो जाता है कि रहस्यानुभूति कुछ ही व्यक्तियों

की अपनी विलक्षणता है। यही कारण है कि जेम्स ने रहस्यानुभूतिक प्रतिवेदन को सभी व्यक्तियों के लिए मान्य नहीं बताया है^१। तो क्या रहस्यवादी और अ-रहस्यवादी के बीच ऐसी खाई है कि उनके बीच पारस्परिक संगोष्ठी नहीं हो सकती है? यदि रहस्यवादी अन्त में यही कहने लग जाएँ कि हमें तो ईश्वर दिखता है यदि किसी को ईश्वर नहीं दिखे तो हम क्या करें, तब ऐसी स्थिति में रहस्यानुभव आत्मकथात्मक हो जाएगा और ईश्वर की बहिर्निष्ठता का लोप हो जाएगा। फिर इस प्रकार के प्रतिवेदन को कैसे सर्वव्यापक और सर्वमान्य समझा जाएगा? यदि इस प्रकार की अनुभूति सवमान्य न हुई तो इसके आधार पर तथ्यात्मकता कैसे स्थापित की जाएगी? बर्ग्सों तो मानते हैं कि कम-से कम ईसाई रहस्यवादी परम्परा में मर्तक्य है^२। पर क्या ऐसी बात सही है?

डब्ल्यू हॉल ने बताया है कि प्रत्येक अनुभूति में शुद्ध रूप में प्रदत्त नहीं प्राप्त होता है : उसमें सुबोधीकरण (इन्टरप्रेटेशन) का अंश भी सम्मिलित हो जाता है। यही बात रहस्यानुभव में पाई जाती है। रहस्यानुभव में भावपूर्णता का अंश ही विशेषकर प्रदत्त में गिना जा सकता है। परन्तु जैसे ही हम इसको काम में लाने लगते हैं, सुबोधीकरण-प्रक्रिया इसे अपने रूप में ढाल देती है। यही कारण है कि हिन्दू, ईसाई और मुसलमान, तीनों में रहस्यवादी को आराध्य सत्ता का अवबोध होता है। परन्तु ज्योंही वे अपना-अपना प्रतिवेदन प्रस्तुत करने लगते हैं, वे अपनी दृष्टि, परम्परा, विचारधारा इत्यादि के अनुसार भिन्न-भिन्न प्रतिवेदन देने लगते हैं^३। ऐसी अवस्था में रहस्यवादी प्रतिवेदन में एकरूपता तथा मर्तक्य नहीं पाया जाता है। स्वयं बर्ग्सों ने यूनानी, यहूदी तथा भारतीय रहस्यवाद की प्रामाणिकता नहीं स्वीकार की है। अब ईसाई रहस्यवादियों में भी मर्तक्य नहीं पाया जाता है। डब्ल्यू आर ईज ने आंग्ल ईसाई मत को आश्रय देने के लिए रहस्यवादी प्रतिवेदन की मदद ली है। इसके विपरीत ईवनिन अडरहिल ने रहस्यवाद के आधार पर रोमन कैथलिक ईसाई मत को पुष्ट करना चाहा है। अतः, ईसाई रहस्यवाद में भी कोई मर्तक्य नहीं दिखता है^४। परन्तु यदि विशिष्ट रूप को छोड़कर रहस्यवाद को अतिव्यापक पैमाने पर लिया जाए तो क्या इसमें मर्तक्य संभव है?

१. दि बैराइटिज—पृ० ४२४।

२. द सोर्सेज—पृ० २११

३. पृ० ६—पृ० ३६७ (हीबर्ट जर्नल, १९१४-१५)।

४. मार्विन कोब्ल, हीबर्ट जर्नल; अप्रैल १९६०, पृ० २७३-२७४।

चूँकि प्रायः रहस्यवाद के प्रतिवेदित विषय को हम सामान्य रूप में लेते हैं, इसलिए ऐसा मालूम देता है कि हिन्दू, मुसलमान और ईसाई को एक ही ईश्वर का दर्शन होता है। परन्तु वास्तव में हम 'ईश्वर' पद को सामान्य रूप में व्यवहृत कर रहे हैं। इसे यदि विशिष्ट रूप में लिया जाए तो हिन्दू, मुसलमान और ईसाई का एक ईश्वर नहीं होता है। हिन्दू रहस्यवादी को राम, कृष्ण, महादेव इत्यादि देवता ईश्वर दीखते हैं। मुसलमान को अल्लाह और ईसाई को ईसा ईश्वर दीखते हैं। अतः, ईश्वरवादी परम्परा में भी रहस्यानुभव एकरूप का नहीं होता है। और, यदि हम धार्मिक परम्परा को अधिक व्यापक रूप में लें तो रहस्यानुभव की विभिन्नता एकदम स्पष्ट हो जाएगी। साक्ष्य-दर्शन के अनुसार रहस्यानुभूत सत्ता द्वैत है, उपनिषदों के अनुसार अद्वैत, शांकर अद्वैत के अनुसार निगुण तथा निर्विशेष ब्रह्म है। अतः, जेम्स के अनुसार रहस्यानुभूति में मर्तक्य नहीं पाया जाता है*। तब ऐसी अवस्था में रहस्यानुभूत विषय की तथ्यात्मकता कैसे सिद्ध हो सकती है?

मान भी लिया जाए कि रहस्यानुभूति प्रतिवेदन में मर्तक्य पाया जाता है तो क्या इससे ईश्वर की बहिर्निष्ठता सिद्ध हो जाती है? क्या फ्रायड ने नहीं बताया है कि चूँकि मानव अनुभूति अनादिकाल से ही एकरूप में होती आई है और चूँकि मानव का अचेतन भी एकरूप में काम करता है, इसलिए सभी मानवों को आद्यपिता की आद्यप्रतिमा ही आरोपित होकर ईश्वर दिखाई देता है? यहाँ मानव की सामूहिक अनुभूति और अचेतन की ममरूपता पर धार्मिक विषय की एकरूपता बताई गई है। यही बात युंग की मनोवैज्ञानिक व्याख्या में देखी जाती है। युंग के अनुसार भी मानवों का अचेतन अनुक्रमिक रूप से अनुभूत होता रहता है। अतः, अचेतन के स्वरूप पर ही धार्मिक अनुभूति का मर्तक्य सिद्ध होता है। मर्तक्य से मानव मानस के स्वरूप की एकरूपता परिलक्षित होती है, न कि प्रतिवेदित विषय की बहिर्निष्ठता।

अतः, न तो बम्बों का यही कहना सत्य है कि रहस्यानुभूतिक प्रतिवेदन में मर्तक्य पाया जाता है और न इस मर्तक्य से ई-कथन की तथ्यात्मकता ही सिद्ध होती है। फिर अनुभूति की सामान्यता के अतिरिक्त रहस्यानुभव को पुनरावृत्तीय और सार्वजनिक होना चाहिए। क्या रहस्यानुभूति को रहस्यवादी

* कि० जेम्स, दि बैराईविज—१० ४२४-४२७।

जब चाहे तब उसका आह्वान कर सकता है ? न तो रहस्यानुभूति एकरूप में होती है और न ईश्वर-दर्शन भक्त की इच्छा पर निर्भर करता है। यही कारण है कि विल्सन, हिक इत्यादि ईश्वरवादियों ने कहा है कि ईश्वरानुभूति विभिन्न रूप की होती है और विभिन्न रूप में उद्भूत होती है।

इसलिए हम इस निष्कर्ष पर आए हैं कि रहस्यानुभव के आधार पर हम ई-कथन को तथ्यात्मक अभिकथन नहीं स्वीकार कर सकते हैं। रहस्यानुभव के प्रति एक दूसरी आपत्ति यह है कि जिस प्रकार रहस्यवादी को ईश्वर दिखाई देता है, उसी प्रकार उसको शैतान भी दिखाई देता है। इसलिए रसेल के द्वारा आपत्ति उठाने पर कोपुल्टन ने रहस्यानुभव ई-कथन को स्थापित करने के लिए अपर्याप्त माना है^१। अब यदि रहस्यानुभव ई-कथन को तथ्यात्मक मानने का आधार नहीं स्वीकार किया जाए, तो क्या किसी अन्य प्रकार से ई-कथन को संज्ञानात्मक सिद्ध किया जा सकता है। शायद इस दिशा में जॉन विल्सन का प्रयास बहुत सरल है और इसलिए देखा जाए कि जॉन विल्सन किस प्रकार ई-कथन की संज्ञानात्मकता स्थिर करते हैं।

ई-कथन की संज्ञानात्मकता के प्रसंग में जॉन विल्सन का विचार

जॉन विल्सन^२ के अनुसार धर्म के दो मुख्य तत्त्व हैं, अर्थात् पारलौकिक सत्ता में विश्वास अथवा उस सत्ता के संबंध में अभिकथन, और भाव अथवा जीवन का एक प्रकार का मार्ग^३। विल्सन मानते हैं कि भाव का पक्ष भी विशेष है, परन्तु इनके लिए पारलौकिक सत्ता में विश्वास अथवा तत्संबंधी अभिकथन नितान्त आवश्यक माना जाएगा^४। अब यदि धर्म का तत्त्व पारलौकिक सत्ता-संबंधी अभिकथनों की सत्यता पर निर्भर हो, तो इन्हें सत्याध्य-मिध्याय भी होना चाहिए। परन्तु ई-कथन, जॉन विल्सन के अनुसार सार्व-

१. बी० रसेल, एफ० सी० कोपुल्टन. द डिबेट, दि एक्जिस्टेन्स ऑफ गॉड।

सम्पादक जॉन हिक—पृ० १८०।

२. जॉन विल्सन, फिर्मासकी देव रिबिशन, सन् १९९१।

संक्षिप्त में फि० रि०

३. फि० रि—पृ० १९, २३, २५, ३३,

४. फि० रि—पृ० २५

जनिक सत्याप्य नहीं माने जा सकते हैं^१ और फिर इनका मिथ्यापन भी किसी-न-किसी प्रकार अवश्य रहना चाहिए ताकि ये अभिकथन वास्तविक अभिकथन कहे जा सकें^२। जॉन विल्सन ने इसलिए हिचकिचाहट के साथ ई-कथनों की सत्याप्यता-मिथ्याप्यता की बात कही है, क्योंकि आपके अनुसार ई-कथन विशुद्ध रूप से तथ्यात्मक अभिकथन नहीं है। ई-कथनों में मूल्यात्मक कथन भी जुटे रहते हैं। उदाहरणार्थ, 'ईश्वर विशुद्ध शुभ है'। यहाँ शुभत्व नैतिक मूल्यांकन का पद है। ऐसी अवस्था में पारलौकिक सत्ता संबंधी ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन किस प्रकार संभव हो सकता है ?

यहाँ जॉन विल्सन ने एक सुझाव प्रस्तुत किया है। इनके अनुसार धार्मिक अनुभूति सौन्दर्यमूलक अनुभूति के समान होती है और सौन्दर्यमूलक अभिकथनों का सत्यापन-मिथ्यापन होता है और इस सत्यापन-मिथ्यापन विधि से पाठ सीख कर ई-कथन का भी सत्यापन-मिथ्यापन संभव हो सकता है। संगीत के सौंदर्य-मूलक अभिकथनों के सत्यापन-मिथ्यापन में निम्नलिखित ज्ञातव्य बातें रहती हैं :

१. सभी प्रकार के पूर्वाग्रहों का अभाव,
२. संगीत के तथ्यों की पर्याप्त जानकारी,
३. अनेक प्रकार के संगीत तथा उन्हें मूल्यांकित करते रहने का व्यापक अनुभव तथा
४. अनेक वर्षों का परिपक्व अनुभव।

परन्तु ऐसी अवस्था में भी, विल्सन के अनुसार, सत्यापन को पूर्ण नहीं माना जाएगा। तोभी उपर्युक्त विधि तथा अधिकारी संगीतज्ञों के द्वारा किसी संगीतविशेष के संबंध में निर्णीत मूल्यांकन का मतैव्य संभव होता है^३। इसी प्रकार जॉन विल्सन के अनुसार ई-कथनों का भी धार्मिक अनुभूति के आधार पर सत्यापन किया जा सकता है। जॉन विल्सन के अनुसार धार्मिक अनुभूति में विभिन्न बातें होती हैं, परन्तु इसमें कुछ तत्त्व बार-बार देखने में आते हैं, जैसे, आश्चर्यपूर्ण, विलक्षण घटनाओं की अनुभूति (जिन्हे 'आश्चर्य-कर्म' संज्ञा दी जा सकती है) तथा पारलौकिक सत्ता का अनुभव^४। परन्तु

१. फि. रि.—पृ० ८८।

२. फि० रि—पृ० १८

३. फि० रि—पृ० ६४।

४. फि रि —पृ० ८७-८९।

जॉन विल्सन धार्मिक अभिव्यक्तियों के सत्यापन के लिए इस प्रकार की अनुभूति का उल्लेख नहीं करते हैं। इनके अनुसार ज्ञातम्य बात यह है कि संगीत के मूल्यांकन करने में ध्वनियाँ इन्द्रिय-प्रदत्त रहती हैं। परन्तु ई-कथन के सत्यापन में किसी प्रकार का विशिष्ट तथ्य नहीं रहता है। परन्तु जॉन विल्सन का कहना है कि ध्यान को बनाए रखने के लिए धार्मिक अनुभूति के प्रसंग में किसी प्रतीक तथा स्थितिबिधेय को आसम्भन बनना पड़ता है। धार्मिक स्थिति के बने रहने तथा धार्मिक अनुभूति के उत्पन्न होने के लिए निम्नलिखित शर्तें सहायक सिद्ध हो सकती हैं :

- (क) इन्द्रिय वासनाओं से मन को मुक्त रखना।
- (ख) विशिष्ट घटनाओं के तल में सामान्य सत्ता को अनुभूत करने का प्रयास करना।
- (ग) मानसिक अभिवृत्ति को बनाए रखने के लिए प्रार्थना, उपासना, पश्चात्ताप इत्यादि की मदद लेना, या संभवतः रहस्यवादी साधन-मार्ग को अपनाना।
- (घ) धार्मिक अनुभूति के प्रति जिज्ञासा के बावजूद बौद्धिक निर्णय को स्थगित रखना।

विल्सन का कहना है कि यदि बिना पूर्वाग्रह या पक्षपात के उपर्युक्त शर्तों के साथ परीक्षण किया जाए तो ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन संभव हो सकता है*। फिर जॉन विल्सन स्वीकार करते हैं कि विभिन्न धर्मों में धार्मिक पदों को विभिन्न रूप में प्रयुक्त किया जाता है। परन्तु इनके अनुसार यदि धार्मिक स्थितियों को नियंत्रित करके विशिष्ट रूप में देखा जाए तो संभवतः धार्मिक अनुभूति में समरूपता तथा मतैक्य आ जाए।

विल्सन का कहना है कि उन्होंने सामान्य रूप से बताया है कि किस प्रकार से धार्मिक तथा ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन संभव है। परन्तु जॉन विल्सन ई-कथन के सत्यापन-मिथ्यापन की कठिनाइयों को स्वीकार करते हैं। विल्सन स्पष्ट रूप से कहते हैं, कि ईश्वर न तो संगीत-ध्वनि के समान तथ्य है और न किसी अन्य साधारण वस्तु के समान निरीक्षणयोग्य सत्ता है। ऐसी अवस्था में विल्सन को स्वीकार करना चाहिए या कि ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन

* कि. रि.—पृ० ६१-६२।

साधारण तत्त्वात्मक अभिकथनों के समान नहीं हो सकता है। बात बनाने से लाभ ही क्या है। अन्त में उन्होंने पुरानी बात दुहराई है। विल्सन के अनुसार ईश्वर व्यक्तिस्वपूर्ण सत्ता है और ईश्वर के प्रति ईश्वर को व्यक्तिपूर्ण जानकर अनुक्रियाशील रहने पर ही ईश्वर का बोध हो सकता है^१। ऐसा भान होता है मानो प्रकृति में भी एक शक्ति छिपी हुई है, या कोई एक परम प्रेम है जो व्यक्तियों के जीवन को अनुप्राणित करता है; और विल्सन के अनुसार इस प्रकार की अनुभूति को ईश्वरानुभूति की संज्ञा दी जा सकती है। परन्तु स्पष्ट है कि इस प्रकार की अनुभूति को न तो सामान्य, न पुनरावृत्तीय और न सार्व-जनिक ही कहा जाएगा। अतः, इस प्रकार के पूर्वकथित पारलौकिक ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन साधारण अनुभव के द्वारा नहीं हो सकता है। अन्त में विल्सन की गाड़ी आस्था के दलदल में चलकर वहीं फँस गई। पहले ही कहा जा चुका है कि विल्सन का मत सरल है और इसलिए ई-कथन की कठिनाई स्पष्ट दीख जाती है। अतिसंक्षेप में हम देखेंगे कि विल्सन ने ई-कथन के सत्यापन मिथ्यापन की कठिनाईयों पर पूरा विचार नहीं किया है।

सर्वप्रथम, ई-कथन की सत्यता किसी भी निश्चित धार्मिक अनुभूति के आधार पर स्थापित नहीं की जा सकती है, क्योंकि

- (i) न तो ईश्वर ही प्राक्कल्पना का पात्र हो सकता है,
- (ii) न धार्मिक अनुभूति को ही निश्चित रूप से बताया जा सकता है।

स्वयं विल्सन ने स्वीकार किया है कि ईश्वर को यदि एक प्राक्कल्पना के रूप में प्रमाणित किया जाए तो वह एक प्राकृतिक सत्ता का रूप धारण कर लेगा^२। परन्तु ईश्वर पारलौकिक सत्ता है। इसलिए ईश्वर न तो प्राक्कल्पना हो सकता है, न वह प्राकृतिक घटनाओं का समावेयक हो सकता है और न वह साक्षात् रूप से अनुभूत हो सकता है। दूसरी बात यह है कि विल्सन के अनुसार मन को सभी पूर्वाग्रह से रिक्त कर पूर्ण व्यग्रता तथा उत्कंठा के साथ धार्मिक परीक्षण में जूट जाना चाहिए। परन्तु ईश्वर के बोध करने में जबतक पूरी लालसा, पूर्ण आत्मसमर्पण तथा आत्मग्रसन न हो तबतक ईश्वर की अनुभूति नहीं हो सकती है। अतः, तटस्थता, अन्तर्ग्रसन तथा आत्मसमर्पण

१. फि० रि०—५० ६४-६५।

२. फि० रि०—३८।

का एक साथ होना आत्मविरोधी शर्तें बताई गई हैं। इसलिए धार्मिक अनुभूति की परीक्षा नहीं हो सकती है।

फिर स्वयं विल्सन ने स्वीकार किया है कि भिन्न-भिन्न धर्मों में ईश्वर तथा धार्मिक अनुभूति विभिन्न रूप से समझे जाते हैं* तो ऐसी स्थिति में अनुभूति के आधार पर ई-कथन का अर्थनिरूपण कैसे किया जा सकता है। स्वयं विल्सन ने स्वीकार किया है कि 'खीष्ट हमारी प्रार्थनाओं का उत्तर देता है', इसी अभिकथन का समरूप अर्थ नहीं निश्चित किया जा सकता है। यदि धार्मिक अनुभूति के अन्तर्गत रहस्यानुभव, विलक्षण, अव्याख्येय घटनाओं तथा पारलौकिक सत्ता की अनुभूति रखी जाए तो धार्मिक अनुभूति को पुनरावृत्तीय तथा सार्वजनिक नहीं माना जा सकता है। विल्सन ने ई-अनुभूति का संगीत की सौन्दर्यमूलक अनुभूति से मिलान किया है। परन्तु उन्होंने स्वयं माना है कि इन दोनों प्रकार की अनुभूतियों में बहुत अन्तर है। संगीत की ध्वनि पुनरावृत्तीय, सार्वजनिक तथा सामान्य इन्द्रियानुभूति है ईश्वरानुभूति में इस प्रकार की कोई भी इन्द्रियानुभूति नहीं होती जिसे पुनरावृत्तीय तथा सार्वजनिक कहा जाए। फिर संगीत में निहित सौन्दर्य की संगीत से परे और स्वतन्त्र कोई सत्ता नहीं मानी जाती है। इसके विपरीत धार्मिक अनुभूति से परे और स्वतन्त्र ईश्वर की सत्ता को स्वीकार किया जाता है। तारे से भरे विशाल नील गगन को देखकर ईश्वर की सत्ता का उद्बोधन हो सकता है, पर कोई तारों से आच्छादित नील गगन को ईश्वर नहीं पुकारता है। यदि किसी अनुभूत वस्तु को हम ईश्वर मानने लग जाएं तो इसे मूर्तिपूजा की संज्ञा दी जाएगी।

धार्मिक अनुभूति की तुलना सौन्दर्यमूलक संगीत-कथन से करके विल्सन ने अनावश्यक भ्रम उत्पन्न कर दिया है। सौन्दर्य एक मूल्य है और मूल्यों की कसौटी तथ्यात्मक कथनों की कसौटी से सर्वथा भिन्न होती है। अब यदि धार्मिक अभिकथन में मूल्य और तथ्य, दोनों का सम्मिश्रण हो तो उनका सत्यापन-मिथ्यापन क्यों तथ्यात्मक अभिकथनों के समान होगा? विल्सन ने सही ही कहा है कि धार्मिक कथन में तथ्य और मूल्य का सम्मिश्रण होता है, परन्तु ऐसी अवस्था में ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन भिन्न रूप का होता है। इस दिशा में जॉन विस्डम ने हमारा मार्गदर्शन किया है। उन्होंने धर्म को अभिवृत्ति के रूप में लिया है और बताया है कि यह अभिवृत्ति वैश्विक न्याय के

* फि. रि.—पृ. ६२-६३।

समान स्थापित की जाती है। जिस प्रकार वैधिक न्याय को असोध्य तथा निर्भ्रान्त नहीं माना जा सकता है^१, उसी प्रकार किसी भी अभिवृत्ति को स्थाई एवं निर्भ्रान्त नहीं कहा जा सकता है। जॉन विस्डम का 'गॉड्स' नामक लेख समकालीन धर्मदर्शन में उत्प्रेरक और मार्गदर्शक सिद्ध हुआ है। इस लेख के बिना फ्लू, हेयर तथा बेसिल मिचेल के मत को समझना कठिन होगा।

जॉन विस्डम के द्वारा ई-कथन पर प्रकाश^२

अपनी बात को स्पष्ट करने के लिए जॉन विस्डम एक दृष्टान्त लेते हैं। दो व्यक्ति बहुत दिनों के बाद अपने बगीचे का निरीक्षण करने आते हैं। वे पाने हैं कि कुछ पौधे और फूल अच्छे हरे-भरे हैं। साथ ही साथ वे यह भी पाने हैं कि क्यारियो में घास उगी हुई है और कुछ फूलों और वृक्षों की छटैया नहीं हुई है। उनमें से एक फूलों और कुछ वृक्षों को हरा-भरा देखकर कहता है कि मालूम होता है कि कोई माली इस बगीचे की देखभाल करता है। दूसरे व्यक्ति की दृष्टि क्यारियों में घास के उगने और वृक्षों की छटैया न होने पर जाती है और उसके अनुसार हम अमुक बगीचे का कोई देखभाल करनेवाला माली नहीं है। पड़ोसियों का भी यही कथन होता है कि उन्होंने कभी किसी माली को बगीचे की देखभाल करते हुए नहीं पाया है। तोभी पहला व्यक्ति 'क' कहता है कि यदि माली नहीं देखभाल करता तो इस बगीचे की ऐसी सुधरी व्यवस्था कैसे रहती। दूसरा व्यक्ति 'ख' हम माली की देखभाल की बात का खंडन करना है। ख का कहना है कि यदि कोई माली रहता तो घास क्यों उगी रहती, वृक्ष की डालियाँ सब ओर क्यों फैली रहती, फिर कुछ फूल क्यों मुझी जाते, इत्यादि। फिर अपनी-अपनी बातों की पुष्टि करने के लिए दोनों बगीचे का सावधानीपूर्वक निरीक्षण करते हैं, कभी क के मन की पुष्टि होती है और कभी अन्य घटनाओं के द्वारा ख के मत का समर्थन होता है। अन्त में क अपने मत पर डटा रहता है। क का कहना है कि कोई अवश्य अगोचर माली है जो इस बगीचे की देखभाल करता है। ख इस मत के विपरीत कहता है कि अवश्य, अगोचर, अनुसुना इत्यादि माली की बात

१. क्योंकि सिद्धान्ततः वहाँ अपील की गुंजाइश रहती है।

२. जॉन विस्डम के 'गॉड्स' नामक लेख जॉन हिंक के सम्पादन में क्लासिकल टेंड कंटेम्प्लरी रिविज्ज इन दि फिलॉसफी ऑव रिलिजियन में उद्धृत किया गया है और पृष्ठ-निर्देश इसी पुस्तक का होगा।

कहना अयुक्तिसंगत है। अब विस्डम चाहते हैं कि ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी की युक्तियाँ क और ख के द्वारा माली के प्रसंग में प्रस्तुत युक्तियों के समान हैं और इस रूप में ई-कथन का विश्लेषण किया जा सकता है।

सर्वप्रथम, विस्डम के अनुसार ईश्वर का अस्तित्व प्रयोगात्मक नहीं है। इसलिए किसी भी निर्णायक उदाहरण के आधार पर ईश्वर की वास्तविकता को स्वीकारा-नकारा नहीं जा सकता है। द्वितीय, ईश्वर की वास्तविकता को स्वीकार करने से, या उसको नकारने से भावी निरीक्षण पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता है। यह बात इसी से स्पष्ट हो जाती है कि विस्डम के अनुसार ईश्वर का अस्तित्व प्रयोग का विषय नहीं है। जितना भर बगीचे के विषय में जानकारी करनी थी वह तो क और ख दोनों को पूरी-पूरी थी। तब अन्तर किस बात का था? अन्तर इस बात में था कि क और ख की तथ्यों के प्रति अभिवृत्ति अथवा दृष्टि का फेरा था; क जगत् को एक रूप में देखता है और ख दूसरे रूप में। जगत् एक ही है, परन्तु तथ्यों की व्यवस्थाएँ, गेस्टाल्ट (संस्थान) क और ख को भिन्न-भिन्न रूप में दिखाई देते हैं। यदि कोई एक बुद्धिमान चित्र ऐसा हो कि इसे विभिन्न रूप से देखने से विभिन्न चित्र दिखें, तो क इस बुद्धिमान चित्र को एक रूप से देखेगा और ख को यही दूसरा रूप दिखेगा। यहाँ किस दृष्टि को सही माना जाए?

अभिवृत्ति अथवा दृष्टि के सत्य-असत्य होने की बात नहीं उठती है, क्योंकि अभिवृत्ति साक्षात् रीति से तथ्यों द्वारा नहीं निर्धारित होती है। आगे चलकर हेयर अपने ब्लिंक-सिद्धान्त में बतायेंगे कि तथ्यों से अभिवृत्ति नहीं स्थिर होती है, पर क्या तथ्य है और किसको तथ्य नहीं गिना जाय, यह मौलिक निर्णय स्वयं अभिवृत्ति से ही स्थिर किया जाना है। इसलिए तथ्यों से अभिवृत्ति नहीं स्थापित होती है, बरन् स्वयं तथ्य ही अभिवृत्ति से स्थिर किये जाते हैं। विस्डम के अनुसार, ईश्वर न तो तथ्य है, न प्राक्कल्पना है और न तथ्यों की व्याख्या के रूप में तथ्यों का समार्थक है। यहाँ विल्सन और विस्डम के बीच बहुत भेद नहीं है। तब ईश्वर है क्या? ईश्वर केवल एक प्रकार की अभिवृत्ति की सजा है। स्वयं विस्डम ने स्पष्ट शब्दों में ऐसा नहीं कहा है, परन्तु उन्होंने लिखा है : “ईश्वर है” यह परिचित (जगत् के प्रति) दृष्टि की अभिव्यक्ति करता है”*। परन्तु ईश्वर-दृष्टि के हों जाने

पर जगत् भी भिन्न रूप से दिखता है और इस नवीन दृष्टि और नवीन जगत् को आविष्कार की संज्ञा दी जा सकती है।

“केवल क्रिस्टोफर कोलम्बस तथा पास्टीयर ही ने आविष्कार नहीं किया है, परन्तु टॉल्स्टाय, डोस्टोव्स्की तथा फ्रायड ने भी (आविष्कार किया है)। वस्तुओं का आविष्कार सूक्ष्मदर्शी द्वारा केवल वैज्ञानिक ही नहीं करते, परन्तु कवि, नवी तथा चित्रकार भी (आविष्कार करते हैं)। इन में (आविष्कारों में) विशेषकर तथ्यों की बात नहीं होती”^१।

तथ्यों को मलीभाति जानते हुए भी तथ्यों के सबध में निर्णय लेना पड़ता है। यदि हम मोटर की दुर्घटना के सबध में सभी तथ्य जान भी जाएँ तो भी हमें निर्णय लेना पड़ता है कि वास्तव में मोटर-वाहक ने सावधानी बरती या नहीं। यदि तथ्यों का आविष्कार नहीं हुआ, तो ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी किम बात का आविष्कार करते हैं? स्पष्ट रूप से तो नहीं, परन्तु ऐसा मालूम होता है कि विस्डम बताना चाहते हैं कि तथ्यों का नवीन पैटर्न अथवा संस्थान आविष्कृत होता है। लेकिन बुझवल चित्र में नवीन दृष्टि के फलस्वरूप घटकों के नवीन रूपीकरण अथवा व्यवस्थापीकरण से नव वस्तु अवश्य दिखती है। यदि बुझवल चित्र में नवीन व्यवस्था के हो जाने से ‘भेड़ और चरवाहा’ दिखने लगे, तो इसे वास्तविक अथवा तथ्यात्मक आविष्कार कहा जाएगा। परन्तु विस्डम ईश्वरवादी दृष्टि से तथ्यों के आविष्कार की बात नहीं करते हैं। क्योंकि विस्डम के अनुसार ईश्वरवादी दृष्टि भावपूर्णता का परिचायक है, न कि किसी प्रकार के संज्ञान का^२। जिस प्रकार किसी चित्रकारी के संबध में विभिन्न दृष्टियों के फलस्वरूप हम निर्णय लेते हैं कि अमुक चित्रकारी छिछली, व्यर्थ, बचपना तथा आश्चर्यजनक, अद्भुत, रोमांचकारी, इत्यादि है, उसी प्रकार ईश्वरवादी दृष्टि से परिपूर्ण होकर हम कहते हैं, इस काली घटा में ईश्वरीय दान छिपा है, ‘इस दुर्घटना से ईश्वर ने सभी की आँखें खोल दी है’, ‘ईश्वर ने धन दिया था, अब वह नष्ट हो गया, ईश्वर तेरा नाम धन्य हो’, इत्यादि। अनीश्वरवादी भी इन घटनाओं को देखता है और वह इन्हें केवल तथ्य के रूप में देखता है। दुर्घटनाएँ होती हैं और उन्हें देखकर अनीश्वरवादी उन्हें यथार्थ रूप में आँकने की कोशिश करता है और अपने भाव को वह

१. वही—पृ. ४१७

२. क्लासिकल टेंड कठिम्बरी—पृ. ४२१

विज्ञान, मनोविज्ञान तथा सामाजिक व्यवस्था के आधार पर संयमित रखना चाहता है। इसलिए विस्डम स्पष्ट तो नहीं कहते हैं, परन्तु वे धार्मिक अथवा ईश्वरवादी दृष्टि को भावपूर्ण मानते हैं। इसलिए इस भावपूर्णता से ईश्वरवादी अथवा अनीश्वरवादी दृष्टियों के कारण व्यक्तियों में बड़ा अन्तर अवश्य होता है, पर इन दृष्टियों से कोई नया तथ्य नहीं स्थिर होता है। पर क्या तथ्यों का कोई भी प्रभाव अभिवृत्ति पर नहीं पड़ता है ?

मेरी समझ में इस स्थल पर विस्डम की उचित महत्त्वपूर्ण है, परन्तु उनके सुझाव से किसी विचारक ने कोई विशेष पाठ नहीं सीखा है। विस्डम का कहना है कि तथ्यों को विभिन्न प्रकार से व्यवस्थित करके युक्तियाँ प्रस्तुत की जाती हैं और इन युक्तियों के संचित प्रभाव से अभिवृत्ति में अन्तर आता है। उन्होंने तत्त्वभीमासा तथा धर्मदर्शन की युक्तियों को न्यायालय में वैधिक बहस के रूप में माना है। न्यायालय में पेश अमुक घटना के तथ्यों की जानकारी अभियोक्ता और प्रतिवादी, दोनों को एक बराबर है। ऐसा कोई तथ्य नहीं है जो अभियोक्ता को मालूम है और प्रतिवादी को नहीं जान है। तो भी अभियोक्ता उन्हीं जान तथ्यों को एक रूप में व्यवस्थित करके न्यायाधीश के समक्ष रखकर बिनय करता है कि अमुक अपराधी को दोषी ठहराया जाए। ठीक इसके विपरीत प्रतिवादी वकील इन्हीं ज्ञात तथ्यों को इस प्रकार व्यवस्थित करके न्यायाधीश के समक्ष प्रस्तुत करता है ताकि अभियुक्त निर्दोषी सिद्ध हो जाए। किसी एक तथ्य से नहीं, न किसी एक बहस की बात से कोई अभियोगी तथा निर्दोषी सिद्ध होता है। परन्तु यदि अनेक तथ्य एकसाथ जुट जाएँ और सभी युक्तियाँ संचित हो जाएँ तो युक्तियों के संचित प्रभाव में आकर ही न्यायाधीश चाहे अभियोगी के पक्ष में या प्रतिवादी के पक्ष में निर्णय प्रदान करेगा। यही बात ईश्वरवाद तथा अनीश्वरवाद के संबंध में देखी जाती है।

ईश्वरवादी विश्व के अनेक तथ्यों की ओर आकृष्ट होकर उन्हें अपनी युक्तिमाला में गूँथ देता है ताकि इनका सामूहिक अथवा संचित प्रभाव ऐसा हो कि अन्य व्यक्तियों में भी ईश्वरवादी दृष्टि उद्बोधित हो जाए, तथा स्वयं ईश्वरवादी में यह दृष्टि दृढ़ हो जाए। ठीक इसके विपरीत अनीश्वरवादी जगत् में अव्यवस्था, अत्याचार तथा अनेक प्रकार के अशुभ को अपनी युक्तिमाला में गूँथकर सिद्ध करना चाहता है कि पारलौकिक सत्ता का कहीं नाम-निशान नहीं है। अतः, इन संचित युक्तियों के आधार पर ईश्वरवादी तथा

अनीश्वरवादी दृष्टियों में परिवर्तन होता रहता है। पर क्या इन युक्तियों को तार्किक तथा वैज्ञानिक माना जा सकता है? नहीं। न तो ईश्वरवादी युक्तियों को गणितीय नियमनात्मक तर्कों की माला समझा जा सकता है, और न इन युक्तियों को आगमनात्मक कहा जा सकता है, क्योंकि उसमें ईश्वर को प्राक्कल्पना मानकर कोई नये निर्णायक तथ्य को प्राप्त करने की बात नहीं उठती है। यद्यपि ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी दोनों अपनी युक्तियों में तथ्यों की दुहाई देते हैं, परन्तु दोनों अपनी अभिवृत्ति के प्रभाव में आकर बहस करते हैं और तथ्यों को अपनी अभिवृत्ति का चयनात्मक प्रकाशन मानते हैं। चूँकि तथ्य साक्षात् रीति से निष्कर्ष को नहीं निर्धारित करते हैं, इसलिए वास्तव में युक्तियाँ अभिवृत्ति से नियंत्रित होने के कारण पूर्णतया प्रागनुभविक होती हैं। यहाँ हमारा उद्देश्य भी यही होता है कि अभिवृत्ति को बदला जाए, या किसी एक अभिवृत्ति को अन्य दृष्टियों की अपेक्षा अधिक युक्तिपूर्ण माना जाए। अतः, अभिवृत्तिमूलक युक्तियों को, विस्डम के अनुसार सज्जानात्मक नहीं मानना चाहिए*।

अभिवृत्ति के अपनाने के संबंध में विस्डम के अनुसार तथ्यों का साक्षात् हाथ नहीं रहता है, परन्तु इनकी व्यवस्था से अभिवृत्ति पर सचित प्रभाव पड़ता है। अतः, गौण रूप से धार्मिक दृष्टि के प्रचार, प्रसार तथा लोकप्रिय होने में विज्ञान, समाज तथा अन्य बातों का सामूहिक हाथ अवश्य हो सकता है। परन्तु विस्डम के अनुसार गायब धार्मिक दृष्टि को स्थायी और अपरिवर्तनशील नहीं माना जा सकता है। दूसरी बात है कि विस्डम धार्मिक दृष्टि को जीवन के लिए महत्वपूर्ण मानते हैं। जिस प्रकार का न्यायाधीश का निर्णय अभियोगी के लिए उसके जीवन में महत्वपूर्ण होता है, उसी प्रकार ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी दृष्टियाँ भी जीवन के लिए महत्वपूर्ण समझी जाएंगी। विस्डम का यह कहना है कि ई-कथन सज्जानात्मक नहीं, बरन् अभिवृत्तिमूलक है आर. एम. हेयर के ब्लिंक-सिद्धान्त में स्पष्ट किया जाएगा। फिर अभिवृत्ति की सार्यकता के सिद्धान्त को पॉल तीलिख के मत में देखा जाएगा, यद्यपि संभवतः विस्डम के लेख को पॉल तीलिख ने कभी भी न पढ़ा होगा। परन्तु विस्डम के लेख का निष्कर्ष ईश्वरवाद के लिए नकारात्मक ही माना जाएगा।

१. विस्डम ईश्वर को किसी प्रकार की स्वतंत्र सत्ता नहीं मानते हैं।

परन्तु परम्परावादी, जिसमें बिल्सन भी गिने जा सकते हैं, ईश्वर को

* ऑन विस्डम-बही-वू. ४२०

पारलौकिक सत्ता मानते हैं। विस्डम के लिए ईश्वर केवल भक्तों की अपनी आत्मनिष्ठ अभिवृत्ति है। फायड के लेखों से प्रभावित होकर ही जॉन विस्डम ने ईश्वर को आदिपितामूलक अभिवृत्ति कहा है।

२. फिर विस्डम ने ईश्वरवादी दृष्टि को भावपूर्ण माना है। अतः, यहाँ जेम्स और फायडवादी विस्डम में बहुत का अन्तर है। जेम्स ने अचेतन को ईश्वर की सत्ता का बोध करने का विशेष साधन माना है। इसके विपरीत विस्डम ने ईश्वरवादी दृष्टि को भावपूर्ण सौन्दर्यमूलक अभिवृत्ति कहा है।

३. पुनः, विस्डम के अनुसार अभिवृत्तिमुखी युक्तियों को संज्ञानात्मक नहीं कहा जा सकता है। अधिक-से-अधिक इन युक्तियों को अनुनयात्मक कहा जा सकता है। तत्त्वमीमासा में टूलमीन ने इस मत का विशेष समर्थन किया है और इस पुस्तक में विस्डम के इस मत से धार्मिक प्रतीकों के अपनाने-त्यागने के स्पष्टीकरण में तथा इसे समकालीन अनीश्वरवाद के समझने में भी लाभ हो सकता है।

जिसे विस्डम ने अभिवृत्ति कहा है, उसे ईयन रामजे ने आत्मसमर्पण कहा है और जिसे विस्डम ने तथ्यों का रूपीकरण कहा है, उसे रामजे ने 'उद्घाटन' (डीसनमेंट) कहा है। परन्तु रामजे के मत को परम्परागत माना जाता है। हम देखेंगे कि ईयन रामजे के सिद्धान्त में बिल्सन और विस्डम, दोनों के मतों का सम्मिश्रण पाया जाता है। परन्तु रामजे के मत की आलोचनात्मक व्याख्या से ई-कथन की अनेक उलझनें स्पष्ट होने लगेंगी।

ईयन टी० रामजे का उद्घाटन-सिद्धान्त

ईयन रामजे डर्ट्रम के बिशप हैं और इसके पहले आप आक्सफोर्ड में नोलैथ प्रोफेसर थे। इसलिए आप परम्परागत ईसाई ईश्वरवादी होते हुए भी ब्रिटेन के प्रभावशाली धर्मदार्शनिक हैं। रामजे ने बिशप बटलर की दो मान्यताओं को अपनाया है, अर्थात् (क) धर्म में पूर्ण बोधन के साथ धार्मिक अनुष्ठान होना चाहिए, और फिर (ख) संपूर्ण आत्मसमर्पण होना चाहिए। यदि बिना समझ के आत्मसमर्पण हो तो यह हठधर्म अथवा मूर्तिपूजा होगी; और यदि बोध हो, परन्तु बोध के अनुरूप आत्मसमर्पण न हो तो यह पाखंड हो जाएगा*। यह

* रिबिशन सैमिन—पृ० १८।

पारलौकिक शक्ति का अवबोध अ-धार्मिक स्थितियों में भी होता है। इस अवबोध को रामजे ने 'उद्घाटन' (डिस्क्लोजर) संज्ञा दी है और इस प्रसंग में तीन मुख्य उदाहरणों का उल्लेख किया है, अर्थात् (क) आध्यात्मिक संक्रियाओं की आत्मचेतना, (ख) प्रत्येक कर्त्ता को अपने में स्वतंत्रता का बोध होना, (ग) कर्त्तव्य का भान करना।

मान लिया जाए कि हम मोटर में बातचीत करते चलते जाते हैं और तब एक पत्र-पेटी दिखाई देती है। एकाएक याद आता है कि पॉकेट में रखे पत्र को खोडना है। यहाँ हम भूले हुए थे, परन्तु पत्र-पेटी ने हमें उद्बोधित किया और हमें आत्मचेतन बनाया। इसी प्रकार सुदूर देश में किसी भारतीय से भेंट होती है और हम इधर-उधर की बातें करने लगते हैं। इसके बाद हम एक दूसरे का परिचय देते हैं। फिर एकाएक हमें अनुस्मृत होता है कि अमुक भारतीय हमारे वचपन का दोस्त है। यहाँ भी हम पुरानी बातों को याद कर आत्मचेतन हो जाते हैं। क्या इस अहंभाव को देश कालिक अथवा कायिक रूप में सीमित रखा जा सकता है? नहीं। रामजे के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति में आत्मनिष्ठता होती है जिसे व्यवहार से स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। प्रत्येक व्यक्ति का अपना आत्मभाव है जिसे अशरीरी अथवा अननुभूत कहा जा सकता है। क्या इस अननुभूत, अशरीरी अथवा आध्यात्मिक आत्मभाव को अनुभव के आधार पर स्पष्ट किया जा सकता है? नहीं। तब इसे सत्य क्यों माना जाए? घटनाओं के द्वारा, अनुभूति की गहराई के साथ, विशेषकर कठिन स्थिति में नैतिक श्रयन के अवसर पर प्रत्येक व्यक्ति को अपने आत्मभाव का भान होता है। आत्मभाव को उद्बोधित किया जा सकता है और आत्मचेतना के उद्बोधन के साथ इस आत्मभाव का अनुभव होता है। अस्तित्ववादी विचारधारा के अनुसार प्रायः व्यक्ति सोए हुए होते हैं, अपने आप से बेसुच रहते हैं और अपने ही लिए आत्मविमुख होकर अन्यदेशी बने रहने हैं। जीवन में क्रान्ति के होने पर ही अन्यदेशीपन दूर हो जाता और हम अपने आप में आते हैं, अपने होश में आते हैं और अपने को अनुभूत करने लगते हैं। अतः, केवल उद्बोधन के आधार पर व्यक्ति को आत्मभाव का भान हो सकता है। चेतना की गहराई अथवा जागरूकता के साथ, जीवन की क्रान्ति तथा नैतिक असमजस की स्थिति में ही प्रत्येक व्यक्ति को उसके अहंभाव का उद्घाटन होता है।

इसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को अपने कर्त्तव्य का बोध होता है। जबतक व्यक्ति दैनिकचर्या में लगा रहता है तबतक उसे अपने कर्त्तव्य का बोध नहीं

होता है। परन्तु मान लीजिए, कि कोई दाई घर की सफाई कर रही है और उसे दस रुपए का नोट कूड़े में मिल जाए। उसी घड़ी उनमें अन्तर्बन्ध उत्पन्न हो जाता है। क्या वह दस रुपए घरवालों को लौटा दे, या वह उस रुपए से एक नई साड़ी खरीद ले। यहाँ दाई को अपने दायित्व का भान होने लगता है। इसी प्रकार यदि चीजों को व्यवस्थित करते समय किसी स्त्री को ऐसा पत्र मिल जाए जिसमें उसकी लड़की ने किसी एक लड़के को प्रेम-पत्र लिखा था तो एकाएक उस माता का माथा ठनक उठता है। उसे अपने कर्त्तव्य का भान होने लगता है।

लेखक को इस प्रसंग में क़सी कहानी की एक घटना याद आ रही है। एक प्रोफ़ेसर महोदय समाजवाद के पक्ष में लिखा करते थे, परन्तु आप आन्दोलन में सक्रिय भाग नहीं लेते थे। एक दिन दस बजे रात को, जब वे अन्य दिनों की भाँति लिख-पढ़ रहे थे, एकाएक किसी ने उनके दरवाजे को खटखटाया। दरवाजा खुला। सामने एक युवती ने प्रवेश किया। उसने मुख को पोछा, अपने अलको को एक झटक दी और प्रोफ़ेसर को संबोधित कर बोली “मेरी यह भरी जवानी है, और उमने अपने वक्षस्थल को खोल दिया और कहा— ‘मैं जानती हूँ कि क्रान्ति क्या है, भूला रहना क्या है, प्रेम का बलिदान किना कटु होना है, ...’ इत्यादि। कहीं क्रान्ति लिखने में होती है ?”

प्रोफ़ेसर जैसे स्वप्न से जागे, उन्हें अपने कर्त्तव्य का भान होने लगा*। अब रामजे का कहना है कि व्यक्तियों को अपने कर्त्तव्य का भान उद्बोधक घटनाओं के ही द्वारा हो सकता है। अमुक स्थितिबिशेष में कर्त्तव्य का निर्णय करना नैतिक मूल्य के उद्घाटन-मात्र से हो सकता है। पर क्या नैतिक निर्णय में निहित आत्मभाव को व्यवहार के आधार पर, पूर्ण घटकों के आधार पर व्यक्त किया जा सकता है? नहीं। यह हम जानते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति की अन्तरात्मा शरीर के अतिरिक्त और भी अन्य कुछ है, पर इस ‘अन्य कुछ’ का केवल उद्बोधन हो सकता है, पर इसे व्यक्त नहीं किया जा सकता है। कर्त्तव्य-ज्ञान तथा नैतिक समस्या में निहित किसी पक्ष के कठिन चुनाव में आत्मभाव का बोध अवश्य होता है, पर इसे स्पष्ट नहीं किया जा सकता।

* रिजिगस रैगिब—पृ० १६-२८ फिर देखें

ग्रीस्पेक्ट फॉर मेटाफिजिक्स—पृ० १६५-१७१।

जिस प्रकार व्यक्तिनिष्ठ समस्याओं में तथा नैतिक निर्णय में आत्मबोध होता है, उसी प्रकार कर्त्तव्यनिष्ठता से तथा आन्तरिक आत्मभाव से उद्बोधित होता है कि एक ब्रह्माण्डीय सत्ता है। जैसे ही कॉस्मिक अनुभूति हमारे अन्दर उद्बोधित होती है, वैसे ही ब्रह्माण्डीय सत्ता का उद्घाटन होता है। यहाँ विस्डम और रामजे में बड़ा भेद है। विस्डम के अनुसार उद्बोधित अभिवृत्ति द्वारा नया पैटर्न तथा व्यवस्था देखने में आती है। परन्तु यह व्यवस्था किसी नध्य का उद्घाटन नहीं करती है। केवल आत्मनिष्ठ भावपूर्णता को पुष्ट करती है। संपूर्ण ईश्वरवादी अनुभूति भावपूर्ण होती है। इसके विपरीत रामजे के अनुसार उद्बोधित अनुभूति के साथ ब्रह्माण्डीय सत्ता का उद्घाटन होता है। जिस प्रकार आत्मभाव का हम व्यवहार अथवा शारीरिक व्यापार के द्वारा स्पष्टीकरण नहीं कर सकते हैं, उसी प्रकार ब्रह्माण्डीय उद्घाटन में भी हमें भान होता है कि एक परम अतीत सत्ता है, पर इसका हम अक्षरशः उल्लेख नहीं कर सकते हैं। परन्तु जिस प्रकार अहंभाव है और उसका आनुभविक वर्णन नहीं किया जा सकता है, उसी प्रकार ब्रह्माण्डीय उद्घाटित सत्ता का भी आस्वादन किया जा सकता है, पर इसका शब्दशः वर्णन नहीं किया जा सकता है। अतः, रामजे के अनुसार ब्रह्माण्डीय अतीत सत्ता है जो हमारी अनुभूति की गहराई के साथ उद्घाटित होती है।

चूँकि ब्रह्माण्डीय सत्ता अतीन्द्रिय होने के कारण साधारण शब्दों के द्वारा अनिर्वचनीय है, तो भी हमें किसी-न-किसी ज्ञात प्रतिमान (नमूने की) की मदद लेनी पड़ती है ताकि श्रोताओं को ईश्वर के प्रति उद्बोधित किया जाए। ताकि प्रतिमान-भाषा को ईश्वर को वर्णित करने के लिए अक्षरशः न माना जाय, इसलिए इस प्रतिमान भाषा को अनेक प्रकार से विशिष्ट किया जाता है। इस विशिष्टीकरण के फलस्वरूप या तो हम नकारात्मक विशिष्टता का प्रयोग करते हैं (उदाहरणार्थ, अविनाशी) या भावात्मक विशिष्टता को व्यवहृत करते हैं (उदाहरणार्थ, पूर्ण, सर्वज्ञ, इत्यादि)। हम इस भाषा को, जो मानव के स्वरूप को प्रतिमान (मॉडल) मानकर काम में लाया गया है, कभी भी ईश्वर के लिए सटीक तथा उपयुक्त नहीं मान सकते हैं।

- (क) ईश्वर एक अनुठा, अनुपम तथा अनन्य सत्ता है, जो बिना साक्षात् रूप से अनुभूत हुए भी व्यक्तिवाचक संज्ञा माना जाता है। रसेल इत्यादि अनुभववादियों के अनुसार बिना साक्षात् संपर्क ज्ञान के

किसी भी वस्तु को व्यक्तिवाचक संज्ञा नहीं मानना चाहिए। अतः, रामजे बार-बार ईश्वर को विचित्र पद (जॉड) कहते आए हैं।

- (ख) रामजे ईश्वर को अतीत और रहस्यमय सत्ता मानते हैं। इनके अनुसार ईश्वर का हमें भान हो सकता है, परन्तु हम ईश्वर को साधारण शब्दों, प्रतिमाओं तथा प्रत्ययों के द्वारा वर्णित नहीं कर सकते हैं। यदि ईश्वर को मानव तल पर समझकर हम ईश्वर को दयालु, प्रेमी, ज्ञानी, इत्यादि मानने लग जाएँ, तो यहाँ मानवतारोपण का दोष चला आएगा^१।

अतः, रामजे टामस अक्वाइनस के साम्यानुमान के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए बताते हैं कि ईश्वर-संबंधी अभिकथन को विशिष्टीकरण करते रहने से हमारी बोधनशक्ति तीव्र होती जाती है और तब अन्त में बोधनशक्ति परिष्कृत होकर ईश्वर का भान करने लगती है। इसलिए शब्द व्यर्थ नहीं हैं, परन्तु परिष्कृत तथा विशिष्ट शब्दों का काम यही है कि ईश्वर की सत्ता हमें उद्बुद्ध हो जाए। उदाहरणार्थ, ईश्वर को व्यक्तित्वपूर्ण सत्ता माना जाता है। परन्तु व्यक्तित्व से सीमितपन ध्वनित होता है। किन्तु ईश्वर को अपरिमित भी कहा गया है। यदि असीमितपन पर बल दिया जाए तो सगत रूप से ईश्वर निर्व्यक्तिक हो जाएगा, जिसे ईश्वरवाद के अनुकूल नहीं माना जाएगा। अतः, ईश्वर को पूर्ण कहा जाता है जिसमें अपरिमित व्यक्तित्व पाया जाता है। ऐसा कहने से तात्पर्य है कि ईश्वर को प्रेक्षमय सक्रिय शक्ति माना जाए। तो क्या ईश्वर का हमें ऐसा कभी भी उद्घाटन नहीं होता, जिसमें ई-कथन को हम निश्चित भान सकते हैं? एक स्थल पर रामजे बताते हैं कि हमारी धार्मिक अनुभूति में जो उद्घाटित होता है वह अन्य सभी तथ्यों की तुलना में सबसे अधिक वास्तविक है, जो सभी घटनाओं को मूल्यपूर्ण सिद्ध करता है और जिसकी प्राप्ति हमारी अनुपम निधि और अन्तिम आदर्श है^२। परन्तु जीवन में सार्थकता का भान करना तथा अपनी अन्तिम निधि को प्राप्त करना उद्बोधक अभिकथन है और इसलिए रामजे के अनुसार वास्तव में ईश्वर के संबंध में कोई निर्भ्रान्त तथा निश्चित कथन नहीं उपयुक्त हो सकता है। अतः, रामजे के धर्मदर्शन में अक्वाइनस और पॉल तोलिख दोनों के विचारों की परिछाया मिलती है। रामजे

१. मेसोलोगी-भाषिक पत्र, मार्च १९७१—पृ० १२६।

२. क्रिस्टीयन डिस्कवरी—पृ० ७१।

अज्ञेयवादी नहीं हैं। इनके अनुसार भाषा-परिष्कार के साथ यदि प्रत्येक ब्रह्माण्डीय उद्घाटन को हम अपने ध्यान में रखें, तो ई-कथन में वर्णनात्मकता का बल अवश्य आ जाएगा। शुद्ध वर्णनात्मकता तो नहीं आ सकती है, परन्तु ई-कथन में वर्णनात्मक के बल के लिए

१. ई-कथनों का निजी जीवन की उद्घाटन-घटनाओं के साथ मेल होना चाहिए।
२. संपूर्ण धार्मिक इतिहास में प्रयुक्त ई-कथनों के साथ अमुक ई-कथनों की संगति रहनी चाहिए।
३. फिर ई-कथनों का आनुभविक कथनों के साथ सामंजस्य रहना चाहिए।

यदि (२) और (३) को ध्यान में रखा जाए तो स्पष्ट हो जाएगा कि रामजे परम्परागत धार्मिक ई-कथनों को पूर्णतया प्रश्रय देते हैं, तोभी इनकी देन की कुछ अपनी विशेषताएँ हैं, जिनका उल्लेख होना चाहिए।

एक स्थल पर रामजे मानते हैं कि ईश्वर का स्वरूप ही रहस्यमय है और ईश्वर की स्पष्ट जानकारी कभी नहीं हो सकती है। परन्तु रामजे के अनुसार मानव की अपनी आत्मनिष्ठता में प्रत्येक व्यक्ति को भान होता है कि वह स्वयं ऐसी सत्ता है जिसे वह तो अनुभूत कर रहा है पर जिसे वह परिशुद्ध प्रत्ययो के आधार पर स्पष्ट नहीं कर सकता है। वह केवल यह जानता है कि उसकी आत्मनिष्ठता उसकी अपनी सच्ची वास्तविकता है। वह मनोदैहिक जीव भी है, पर इसके अतिरिक्त और भी कुछ अधिक है। इसी प्रकार रामजे के अनुसार नैतिक गारंटी तभी हो सकती है, जब हम ईश्वर को इन नैतिक आदेशों का आदिश्रोत मानें। अतः, रामजे के अनुसार ईश्वर की और व्यक्ति की आत्मनिष्ठता तथा उसकी नैतिकता संकेतक का काम करती है। परन्तु ईश्वर का संकेत करना एक बात है और ईश्वर का उद्घाटन प्राप्त कर उसका वर्णन करना दूसरी बात है। जिस प्रकार व्यक्ति अपनी आत्मनिष्ठता स्पष्ट नहीं कर सकता है, उसी प्रकार ब्रह्माण्डीय उद्घाटन को प्राप्त कर कोई ईश्वर के रहस्यपूर्ण स्वरूप का उपयुक्त उल्लेख नहीं कर सकता है। क्या इसे रहस्यवाद कहा जाए, या भाषा की अपनी कमी कहा जाए या उद्घाटन की क्षणभंगुरता अथवा

* ब्रह्माण्डीय उद्घाटन का उदाहरण वह स्वयं की दिव्य शक्ति हैं, या सारे से भरे गगन को देखकर कान्त के सम में ईश्वर का उद्घोषण, आदि।

गूँगे के गुड़ का आस्वादन कहा जाए, कहना बड़ा कठिन है। आप जानते हैं कि ईश्वर है, इसके प्रति आपको अनुभूति भी हो रही है, पर आप कह नहीं सकते हैं कि ईश्वर का असली स्वरूप क्या है। इतनी दूर तक अक्वाइनस का साम्या-नुमानिक अज्ञेयवाद दिखाई देता है। परन्तु रामजे यह भी कहते हैं कि भाषा की अपनी असमर्थता तथा दरिद्रता के द्वारा श्रोतागणों में ईश्वर का अस्तित्व उद्बोधित हो पड़ता है। अतः, रामजे के अनुसार ईश्वर-संबन्धी परिष्कृत तथा विशिष्टीकृत भाषा का काम है उद्बोधन करना, न कि ईश्वर का वर्णन करना। अतः, धर्म-भाषा उद्बोधन (भक्त के अन्दर की आत्मनिष्ठ अनुभूति) करती है ताकि उद्बोधित भक्त को ईश्वर का उद्घाटन हो जाए। यहाँ धार्मिक भाषा का काम वही है जो लंगड़े के लिए लाठी करती है। लंगड़ा लाठी टेक कर अपने निर्दिष्ट स्थान पर पहुँच जाता है। परन्तु जब वह अपने निर्दिष्ट स्थान पर पहुँच जाता है तो वह फिर लाठी की मदद नहीं लेता है। इसी प्रकार ई-कथनों के द्वारा ईश्वरवादी को ईश्वर का बोध होता है और चूँकि रामजे ईश्वर को सक्रिय मानते हैं, इसलिए उनके अनुसार ईश्वर अपने को भक्त के प्रति अपने रहस्यमय अस्तित्व का प्रकाशन करते हैं। यहाँ ईश्वर के किसी रूप या उसकी प्रतिमा का उल्लेख नहीं किया गया है। केवल इतना ही भर भान होना चाहिए कि सभी प्रक्रियाओं की तह में कोई अतीत और असीमित सत्ता है जिसे 'प्रेम' सज्ञा दी जा सकती है। अतः, रामजे के उद्घाटन-सिद्धान्त में लेखक के लिए तीन बातें मुख्य मालूम देती हैं।

१. ईश्वर रहस्यपूर्ण है जिसे कभी भी परिशुद्ध प्रत्ययों के आधार पर वर्णित नहीं किया जा सकता है। ईसाइयों के लिए ईश्वर के स्वरूप को समझने के लिए ईसा का जीवन, उसकी शिक्षा और क्रूस की मृत्यु उपयुक्त सूचक का काम करती है।

२. धर्म-भाषा का काम ईश्वर को वर्णित करने का नहीं है, पर भक्तों में उद्बोधन उत्पन्न करने का है।

३. ईश्वर अनुभूति का विषय है, न कि तथ्यात्मक आलोचना का। ईश्वर की अनुभूति मानव जीवन की स्थिरता के लिए नितान्त आवश्यक है।

यदि भाषा-परिष्कार का तात्पर्य यही है कि ईश्वर की अनुभूति हमारे अंदर गहरी होती जाए और ईश्वर-बोधन में अधिकतर सहायक होती जाए, तो धर्म-भाषा का लक्ष्य होता है कि व्यक्ति उद्बोधित होकर ईश्वर का भान

करे और विनो-दिन घर्म-भाषा को परिष्कार कर परिशुद्ध किया जाए। परन्तु यदि ई-कथन वर्धनात्मक न हो (क्योंकि रामजं के अनुसार कोई भी कथन अक्षरशः वर्णन नहीं माना जा सकता है) तो इन्हे संज्ञानात्मक नहीं कहा जाएगा। फिर ईश्वर भी तथ्य नहीं है जिसे सीधे अनुभूत कर लिया जाए। ये दोनों बातें ऐसी हैं जिनका उल्लेख अक्वाइनस के साम्यानुमान में किया गया है और इस साम्यानुमानिक सिद्धान्त को पॉल तीलिख ने समकालीन रूप में रखा है। परन्तु इसमें स्पष्ट हो जाता है कि रामजं का सिद्धान्त ई-कथन की अर्ध-संज्ञानात्मकता के अन्तर्गत आएगा, न कि संज्ञानात्मकता के अन्तर्गत। ईयन रामजं की तुलना में जॉन हिक और आई० एम० क्रौम्बी के विचार संज्ञानात्मकता-सिद्धान्त के अन्तर्गत आएंगे। इसलिए इन दोनों विचारकों के मत की व्याख्या होनी चाहिए।

मिचेल, क्रौम्बी तथा हिक द्वारा पलू के अनीश्वरवाद का प्रत्याख्यान।

हमलोगो ने पहले दिखाया है कि पलू ने ई-कथन की तथ्यात्मकता को खोजला तथा निरर्थक सिद्ध किया है। पलू ने विस्डम के लेख के आधार पर नकागत्मक निष्कर्ष स्थापित किया है। यह ठीक है कि स्वयं विस्डम ई-कथन को तथ्यात्मक नहीं मानेंगे और न ईश्वर को ही वे तथ्य समझते हैं, परन्तु वे ईश्वरानुभूति को जीवन के लिए महत्त्वपूर्ण मानते हैं। विस्डम की तुलना में पलू का मत अधिक उग्र और अधिक तर्कसंगत है। यही कारण है कि मिचेल और क्रौम्बी साक्षात् रूप से और हिट असाक्षात् रूप से पलू के अनीश्वरवादी मुक्तियों का खंडन करते हैं।

कोई भी ईश्वरवादी ईश्वर को साक्षात् रूप से इन्द्रिय-वस्तु नहीं समझता है। वह इतना ही भर मानता है कि ईश्वर विश्व और मानव से परे अतीत शक्ति है और इस प्रकार की शक्ति को व्यक्तित्वपूर्ण मानकर प्रेममय सत्ता कहा जा सकता है। परन्तु न तो ईश्वर को ही निभ्रान्त साधारण शब्दों के द्वारा व्यक्त किया जा सकता है और न धार्मिक अनुभूति को ही सार्वजनिक, पुनरावृत्तीय तथा सामान्य बताया जा सकता है। परन्तु इस अर्थ में ई-कथन को तथ्यात्मक कहा जा सकता है क्योंकि ई-कथन से ईश्वर के स्वरूप पर प्रकाश पड़ता है और यह कि ईश्वर भी अवश्य एक स्वतंत्र सत्ता है। इस ईश्वरवादी पक्ष को स्पष्ट करते हुए क्रौम्बी ने बताया है कि ईश्वर की उपासना न तो कबिता है (जिसमें ईश्वर को

काल्पनिक रचना माना जाए), न साधनामात्र है, न आश्चर्य अथवा श्रद्धा का भाव ही है और न इसे आत्मा का संवर्धन कहा जा सकता है। मूलतः उपासना वह है जिसमें भक्त एक अतीत सत्ता के साथ सायुज्य स्थापित करते हैं और जिस अतीत सत्ता के संबंध में अनौश्वरवादी बताते हैं कि वास्तव में कोई सत्ता नहीं है जिसके साथ सायुज्य स्थापित हो सकता है*। फिर कौम्बी का कहना है कि ईश्वर को सीधे किसी रीति से दिखाया नहीं जा सकता है और न किसी स्थितिविशेष को दिखाकर कहा जा सकता है कि इस अनुक स्थितिविशेष में ईश्वर दिखाई देता है। पुनः, ईश्वर सब जगह है, सभी घटनाओं में है, भला कैसे किसी घटनाविशेष को दिखाकर कहा जाए कि इस प्रकार की घटना से ईश्वर के प्रेममय अस्तित्व का खंडन होता है। अतः, साधारणतया ई-कथनों का मिथ्यापन भी नहीं हो सकता है। परन्तु कौम्बी का कहना है कि ये बातें कि ईश्वर साधारण अनुभूतियों के द्वारा जाना नहीं जाता है और फिर ईश्वर में अटल विश्वास तथा उसकी सर्वव्यापकता से ई-कथन अमिथ्याप्य होते हैं, सभी चिन्तनशील ईश्वरवादी को मालूम है। तो भी इनके बावजूद वे ई-कथन को संज्ञानात्मक मानते हैं। क्योंकि सर्वप्रथम, ईश्वर विचार का नहीं बरन् भक्ति का विषय है और भक्ति की आँखों से ईश्वर विश्वासी को दिखाई देता है और धार्मिक अनुष्ठान के द्वारा उसकी अनुभूति उसके लिए स्पष्ट और दृढ़ होती जाती है। भक्त जितना ही ईश्वर के समीप आता है और जितना अधिक सायुज्य स्थापित करता है वह ईश्वर को उतना ही अधिक रहस्यपूर्ण समझता है और वह समझता है कि ईश्वर के गुह्य स्वरूप को वह कभी भी परिशुद्ध प्रत्ययो के द्वारा स्पष्ट नहीं कर सकता है।

अब ईश्वर के स्वरूप को ईश्वरवादी गुह्य, रहस्यपूर्ण, बुझबुझा चित्र (रामजे) और कोई विविचार्यक (हिक) बताते हैं। अतः कोई भी समकालीन ईश्वरवादी ईश्वर के स्वरूप को परिशुद्ध प्रत्ययों के आधार पर स्पष्ट करने का दावा नहीं करते हैं। परन्तु इनका कहना है कि बिना धार्मिक अनुष्ठान, साधना, प्रार्थना इत्यादि के न तो ईश्वर की अनुभूति हो सकती है और न ईश्वर का ज्ञान हो सकता है। परन्तु धार्मिक अनुष्ठान के आधार पर मन परिष्कृत हो जाता है, बुद्धि विमल हो जाती है और हमारी दृष्टि खुल जाती है। भक्त

* आई० एम० कौम्बी, दि पीसिविलिटी ऑफ वेबोसोथिक्ल स्टेटमेंट्स, केम रेंड जॉनिक,

को ईश्वर का ज्ञान बढ़ता जाता है और इस धार्मिक अनुभूति पर आधारित ईश्वर-ज्ञान उसको निश्चित लगता है^१। इस अनुभूति के अनुरूप भक्त समझता ईश्वर के है कि संबंध में प्रयुक्त अमुक शब्द अनुचित होते हुए भी उपयुक्त है और अन्य शब्द अनुपयुक्त हैं। यही बात रामजे के उद्घोषण तथा उद्घाटन-सिद्धान्त में भी निहित है। चूंकि शब्द साधारण अनुभूति से प्राप्त होते हैं और ईश्वर धार्मिक अनुभूति से प्राप्त होता है, इसलिए किसी भी शब्द को ईश्वर के लिए अक्षरशः नहीं प्रयुक्त किया जा सकता है। अन्त में प्रायः सभी ईश्वरवादी इसी पक्ष को अपनाते हैं कि ई-कथन की सार्थकता प्रत्येक धर्म-परम्परा के अन्तर्गत हो सकती है^२ और धर्म-परम्परा के प्रसंग के बाहर ई-कथन की सार्थकता को आँकना अप्रयुक्तिसंगत है।

यदि ईश्वरवादी के इस कथन को स्वीकार कर लिया जाए कि ई-कथन धार्मिकों के लिए उनकी परम्परा में ही सार्थक हो सकता है, तो फिर धार्मिक और न-धार्मिक के बीच सजापन समाप्त हो जाएगा। इस स्थिति को स्वयं धर्मदार्शनिक नहीं अपनाएँगे। इस स्थल पर मिचेल, क्रौम्बी और हिक का कहना है कि धार्मिक परम्परा के अतिरिक्त ई-कथन की संज्ञानात्मकता उसकी मिथ्याप्यता से सिद्ध होती है। मिचेल के अनुसार ई-कथन वास्तव में विश्वास-वचन हैं। जब ईश्वरवादी कहता है कि ईश्वर प्रेम है तो सभी दुःखद घटनाओं और अशुभ विचार का प्रभाव उसके विश्वास पर अवश्य पड़ता है और संभव है कि अनेक विपरीत घटनाओं के फलस्वरूप विश्वासी के लिए 'ईश्वर प्रेम है' खोखला सिद्ध हो जाए^३। परन्तु ई-कथन के मिथ्यापन के संबंध में क्रौम्बी और हिक के विचार अधिक महत्वपूर्ण हैं।

आई० एम० क्रौम्बी का मत : क्रौम्बी मानते हैं कि ई-कथन सत्याप्य-मिथ्याप्य अवयव हैं। यदि सिद्ध हो जाए कि इस विश्व में निरर्थक, निरुद्देश्य दुःख-स्त्री-दुःख है तो इस विश्वास-वचन को स्वीकार करने में कठिनाई आ जाएगी कि ईश्वर प्रेम है। इसी प्रकार यदि जीवन की अनुभूति शून्यत्व, युक्तिपूर्णता तथा मूल्यपूर्णता को स्थिर सिद्ध करती है, तो इन मूल्यों से ईश्वर के प्रेम का

१. यही बात ईश्वर की रहस्यानुभूति के प्रसंग में निहित है।

२. आई. एम. क्रौम्बी, न्यू सेसेज—पृ० १३०।

३. न्यू सेसेज—पृ० १०५।

सत्यापन होता है^१। इसी बात को विस्तारपूर्वक क्रौम्बी ने न्यू ऐसेज में कहा है। क्रौम्बी पूछते हैं :

क्या ऐसी घटनाएँ बताई जा सकती हैं जिनसे प्रेमी ईश्वर का अस्तित्व मिथ्यापित हो सकता है ? हाँ, दुःख-क्लेश। क्या कोई भी घटना निर्णायक रूप से ई-कथन का मिथ्यापन कर सकती है ? नहीं, क्योंकि प्रेमी ईश्वर का अस्तित्व तथ्य है। परन्तु यदि सिद्ध कर दिया जाए कि विश्व में एकदम अर्थ नित्य तथा शुद्धतया (बिना इसके द्वारा किसी भी विमोचन के) दुःख-भोग होता है तो प्रेमी ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है। क्या किसी प्रकार का निर्णायक प्रयोग किया जाता है जिसके द्वारा ई-कथन का मिथ्यापन-अमिथ्यापन संभव हो सकता है ? नहीं, क्योंकि हम विश्व की संपूर्णता को पूर्णतया नहीं जानते हैं। कम-से-कम दो बातें मानव से ओझल दिखाई पड़ती हैं; दुःखभोगी को अन्तरात्मा की गहराई को हम नहीं जान सकते हैं और न यह कि इस जीवन के बाद क्या होता है^२। क्रौम्बी ने फिर आगे चलकर कहा है कि मानव जीवन सीमित है और इस जीवन में हम ई-कथन का पूर्णतया सत्यापन-मिथ्यापन नहीं कर सकते हैं। परन्तु एक प्रकार की अनुभूति अवश्य है जिसके द्वारा ई-कथन का सत्यापन-मिथ्यापन हो सकता है और वह है मृत्युत्तर अनुभूति। यह ठीक है कि मृत्युत्तर अनुभूति के आधार पर ई-कथन का सत्यापन हो सकता है, केवल इस मृत्युत्तर अनुभूति का संज्ञापन नहीं हो सकता है^३। अतः, क्रौम्बी के अनुसार मृत्युत्तर परीक्षण द्वारा ई-कथन को तर्कदृष्टि के आधार पर तथ्यात्मक माना जा सकता है^४। यदि आई० एम० क्रौम्बी के इस मृत्युत्तर अनुभूति संबंधी सिद्धान्त पर ध्यान दिया जाए, तो इसकी कमी स्पष्ट हो जाती है।

सर्वप्रथम, क्रौम्बी का कहना है कि 'ईश्वर प्रेम है' तथ्य है। ई-कथन के तथ्यात्मक होने को इस हठवादी रूप से सिद्ध नहीं किया जा सकता है। तथ्य वह है जो सार्वजनिक, पुनरावृत्तीय तथा सामान्य अनुभूति के द्वारा सिद्ध किया जाए। परन्तु स्वयं क्रौम्बी ने स्वीकार किया है कि अक्षरशः अर्थ में ई-कथन को तथ्यात्मक नहीं कहा जा सकता है^५। यदि ईश्वर को जाना जा

१. फेथ रेंड लॉजिक—पृ० ७४।

२. न्यू एसेज—पृ० १२४-१२५।

३. न्यू एसेज—१२१-१२७।

४. न्यू एसेज—१२६।

५. फेथ रेंड लॉजिक—पृ० ३५, ३८, ४०।

सकता है तो वह धर्म के अनुष्ठान तथा साधारण शब्दों को असाधारण अर्थ में प्रयुक्त कर पुनः प्रत्ययों को परिशुद्ध करके और ईश्वर के प्रति अनुक्रियाशील होकर हम अपनी धार्मिक अनुभूति प्राप्त कर सकते हैं। परन्तु यह बात धार्मिक अनुभूति की है जिसे स्पष्ट न करके क्रॉम्बी ने बिना किसी विश्लेषण के अनिश्चित अर्थ में प्रयुक्त किया है। क्या यह धार्मिक अनुभूति वैचारिक है, या भावपूर्ण, यह रहस्यानुभव है, या अचेतन रूप से भावपूर्ण, इत्यादि। इस धार्मिक अनुभूति को स्पष्ट न करके वे इतना ही भर कहते हैं कि धार्मिक अनुष्ठान के आधार पर मानव मन ईश्वर के प्रति अनुक्रियाशील हो जाता है और इस अनुक्रियाशीलता के फलस्वरूप हमारे प्रत्यय भी लचीले होकर ईश्वर के स्वरूप को कुछ अधिकृत प्रतिमाओं तथा दृष्टान्तों के द्वारा व्यक्त करने में समर्थ हो जाते हैं*। परन्तु हम कितना ही अधिक ईश्वर के प्रति क्यों न अनुक्रियाशील हो जाएँ, हम इस अनुक्रियाशीलता को न तो सार्वजनिक, न पुनरावृत्तीय और न सामान्य बना सकते हैं। ऐसी दशा में कहना कि 'प्रेमी ईश्वर' तथ्य है, सही नहीं मालूम देता है। तो 'ईश्वर तथ्य है', इसका क्या अर्थ हो सकता है? अधिक से अधिक यही कि ईश्वर विश्वास वचन है, जैसा मिचेल मानते हैं। परन्तु विश्वासवचन आस्था-वचन हो सकता है, पर आस्था-वचन को मजानात्मक नहीं स्वीकार किया जा सकता है। अतः प्रेमी ईश्वर का अस्तित्व विश्वासवचन तथा आस्थावचन हो सकता है, पर इस प्रकार के कथनों का सत्यापन-मिथ्यापन नहीं हो सकता है। अतः सामान्य रूप से क्रॉम्बी ई—कथन का सत्यापन-मिथ्यापन नहीं दिखा पाए हैं।

द्वितीय, क्रॉम्बी का कहना है कि ई-कथन दुःखपूर्ण घटनाओं के द्वारा अवश्य मिथ्यापित होता है, परन्तु निर्णायक रूप से नहीं। अब यदि निर्णायक रूप से ईश्वर का प्रेम तथा उसका शुभत्व खण्डित नहीं होता है, तो इस खण्डन अथवा मिथ्यापन का क्या अर्थ हो सकता है? स्पष्ट शब्दों में इसका यही अर्थ लगाया जा सकता है कि ई-कथन का कभी भी मिथ्यापन नहीं हो सकता है, अर्थात् ई-कथन को सजानात्मक नहीं स्वीकार किया जा सकता है। क्रॉम्बी ने ई-कथन को निर्णायक रीति से मिथ्याप्य नहीं मानने के लिए दो कारणों का उल्लेख किया है।

पहली बात है कि क्रॉम्बी का कहना कि हम नहीं जानते हैं कि दुःखभोगी की अन्तरात्मा में क्या बीतता है। असाक्षात् रूप से क्रॉम्बी स्वीकार करते हैं -

* केच एंड ऑर्जिक—पृ० ७५, ७६, ८१।

कि प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अमर आत्मा है और इस अमर आत्मा को 'मन' इत्यादि चेतनामान नहीं समझना चाहिए। परन्तु अमर आत्मा का सिद्धान्त तत्त्वमीमांसात्मक है, जिसमें सत्यापन-मिथ्यापन का कोई सिद्धान्त नहीं रहता है। इसलिए दुःखभोगी की अन्तरात्मा की दुहाई देकर कौम्बी ई-कथन को किसी प्रकार से संज्ञानात्मक बनाने में सिद्ध नहीं कर पाए हैं। फिर ई-कथन को निर्णायक रूप से मिथ्याप्य नहीं मानने के लिए कौम्बी ने दूसरा कारण बताया है कि हम नहीं जानते हैं कि मृत्युत्तर जीवन में दुःखभोगी का क्या होता है या किसी भी व्यक्ति के दुःखभोग का अन्तिम परिणाम क्या होता है। जो बात यहाँ केवल आशिक या बुद्धि के रूप में दिखाई देती है, वही बात मृत्युत्तर अनुभूति में अपनी सम्पूर्णता अथवा परिशुद्धता में दिखाई दे तब इस मृत्युत्तर अनुभूति के आधार पर ई-कथनों का सत्यापन हो सकेगा। परन्तु मृत्युत्तर जीवन का क्या ठोस आधार है? कौम्बी के अनुसार यह मानव की आशा है और यदि यह निराधार अथवा असत्य हो जाए तो मानव सबसे अभागा जीव कहलाएगा^१। अतः मृत्युत्तर जीवन केवल आशा का विषय है - अधिक से अधिक गहरी आस्था का विषय है, पर इसे तथ्य नहीं गिना जा सकता है और इसलिए मृत्युत्तर अनुभूति को 'अनुभूति' सज्ञा नहीं दी जा सकती है। कौम्बी आस्थापूर्ण अनुभूति को सार्वजनिक, सामान्य, साधारण तथा पुनरावृत्तीय अनुभूति मानकर अपनी और अपने पाठकों की आँख में धूल झोंकना चाह रहे हैं। मृत्युत्तर अनुभूति वह ऐहिक, साधारण तथा सामान्य अनुभूति नहीं है, जिसके द्वारा साधारणतया विज्ञान में सत्यापन मिथ्यापन की कसौटी अपनायी जाती है। मृत्युत्तर अनुभूति ईश्वरवादी के विश्वास का विषय हो सकता है, पर साधारण जीवन का विषय नहीं माना जा सकता है।

फिर कौम्बी का कहना है कि ईश्वर सभी देश-काल में है और इसलिए ऐसी कोई घटना नहीं हो सकती जिसमें ईश्वर न हो^२, तो क्या मृत्युत्तर जीवन में ऐसी बात हो सकती है कि ईश्वर सर्वव्यापक न हो? क्या ईश्वर की सर्वव्यापकता इसी ऐहिक जीवन के लिए है और मृत्युत्तर जीवन के लिए नहीं? शायद ही कोई ऐसा ईश्वरवादी हो जो समझता होगा कि ईश्वर मानवों के मृत्युत्तर जीवन में सीमित रूप धारण कर लेगा। अतः जबतक

१. न्यू एसेज—पृ० १२६।

२. न्यू एसेज—पृ० १२१, १२६।

ईश्वर को असीमित सत्ता मना जाएगा तबतक ईश्वर को सत्यापन-मिथ्यापन की कसौटी से परे और स्वतंत्र कहा जाएगा। पुनः, क्या मानव मृत्युत्तर जीवन में स्वयं अपरिमित हो जायगा? क्या वह ऐसा सर्वज्ञ हो जाएगा कि इस जीवन की सभी बुझली बातों को वह स्पष्ट जानने लगेगा? शायद ही कोई ईश्वरवादी इसे स्वीकार करेगा कि मृत्यु के बाद मानव ईश्वर के समान अपरिमित और सर्वज्ञ हो जाता है। अब यदि मानव मृत्युत्तर जीवन में भी सीमित मानव रह जाता है तो इस जीवन की ई-कथन की समस्या ज्यों की त्यों बनी रह जाती है। मृत्युत्तर जीवन की दुहाई देकर क्रिश्चियन ने ई-कथन की सज्जानात्मकता का समाधान नहीं किया है। उन्होंने इस समस्या को समस्या के रूप में रखने का एक बहाना खोज लिया है। जबतक ईश्वर को अपरिमित सत्ता माना जाएगा और मानव को सीमित, तबतक ई-कथनों की कठिनाई ज्यों की त्यों बनी रहेगी। अतः, मृत्युत्तर अनुभूति के आधार पर ई-कथनों की सज्जानात्मकता सिद्ध नहीं हो सकती है और यही बात हिक् के सिद्धान्त में भी देखी जायगी।

ईश्वरवादी ज्ञान की संज्ञानात्मकता के प्रसंग में हिक् का मत

हिक् ने ईश्वरवादी ज्ञान को आस्था (फेथ) की संज्ञा दी और आस्था को वे सज्जानात्मक मानते हैं। जॉन हिक् के अनुसार आस्थामय ज्ञान की व्याख्या उसी प्रकार की जा सकती है जिस प्रकार प्रत्यक्ष-ज्ञान तथा कर्तव्यों के नैतिक ज्ञान की व्याख्या होती है। सर्वप्रथम, जॉन हिक् के अनुसार प्रत्यक्ष-ज्ञान की प्राप्ति में असाक्षात् तथा गौण रूप से अर्थनिरूपण-प्रक्रिया बराबर पाई जाती है। कोई भी प्रत्यक्ष क्यों न हो, इसकी प्राप्ति में मानव मन अनेक प्रस्तुत तत्त्वों में से कुछ ही घटकों का चयन करता है और उन्हें सम्बद्ध तथा व्यवस्थित करना है*। यही बात नैतिक ज्ञान में देखी जाती है। हम किसी व्यक्ति को परिस्थिति में देखते हैं और तब हम अपना निश्चित कर्तव्य इसी परिस्थिति में जानते हैं। उदाहरणार्थ, किसी स्त्री को यदि गुंडे रिक्शा से उतार कर भगा ले जाना चाहते हैं और स्त्री सहायता के लिए चिल्लाती है। इसी स्थिति विशेष में प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्तव्य को जान लेता है। यह ठीक है कि नैतिक कर्तव्यों का ज्ञान बिना वास्तविक परिस्थिति के प्रत्यक्षीकरण के संभव नहीं होता है। अतः, कर्तव्य-ज्ञान प्रत्यक्षों के माध्यम से उत्पन्न होता है। अब

* फेथ रेंड नॉक्स—पृ० १२२, १२४।

प्रत्यक्ष तथा नैतिक ज्ञान की तुलना में ईश्वर-ज्ञान सम्पूर्ण अनुभूति के द्वारा निर्धारित किया जाता है। इसलिए ईश्वर-ज्ञान में सम्पूर्णत्व-द्वारा अर्धनिरूपण कार्य सम्पादित होता है। 'सम्पूर्ण अर्धनिरूपण' से तात्पर्य है कि व्यक्ति अपने भूत और वर्तमान की सभी अनुभूतियों की सर्वांगपूर्ण सामूहिकता के आधार पर ईश्वर-ज्ञान निर्धारित करता है^१।

यह ठीक है कि ईश्वर ऐसी सत्ता नहीं है जिसकी वास्तविकता को प्रयोगात्मक रूप से सिद्ध किया जा सकता है। ऐसा कोई निरीक्षण या निर्णायक प्रयोग नहीं, जिसके यथार्थ होने से ईश्वर की वास्तविकता स्थापित होगी अन्यथा ईश्वर का अस्तित्व मिथ्यापित हो जाएगा। इसका कारण है कि ईश्वर का अस्तित्व अनेकार्थक परिस्थिति तथा अनेक सम्भावनापूर्ण परिस्थिति में से कुछ तथ्यों को चुनकर स्पष्ट किया जाता तथा अनुभूति-समूह के द्वारा सिद्ध किया जाता है। ब्रह्मांड अनेकार्थक, अनेकरूपी तथा बहुचित्री हुआ करता है। इस ब्रह्मांड को विविध रूप में देखकर ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी दोनों अपने-अपने ढंग से इसे निश्चित कर लेते हैं^२। इसलिए हिक के अनुसार ब्रह्मांड की अनीश्वरवादी तथा ईश्वरवादी व्याख्या करने में प्रत्येक व्यक्ति को पर्याप्त संज्ञानात्मक स्वतंत्रता रहती है। यह ठीक है कि यह संज्ञानात्मक स्वतंत्रता बाह्य जगत् के प्रत्यक्षीकरण में कम आवश्यक होती है। क्योंकि हमें बाह्य वस्तुएँ अपनी ओर ध्यानस्थ होने के लिए बराबर बाध्य करती रहनी हैं और मानव प्रकृति भी ऐसी बन गई है कि मानव ने बाह्य परिस्थिति के प्रति अनुक्रियाशील होकर अपनी अनुभूतियों को घिस-पीटकर उसके प्रति एकरूप बना लिया है। अतः, बाह्य वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण में मानव को अपनी संज्ञानात्मक स्वतंत्रता को काम में लाने की विशेष आवश्यकता नहीं पड़ती है। परन्तु यह बात कर्तव्य-ज्ञान के सबंध में नहीं कही जा सकती है। कर्तव्य-निर्धारण में कभी भी व्यक्ति निष्क्रिय एवं तटस्थ नहीं रह सकता है। प्रत्येक वास्तविक स्थिति में कर्तव्यक्षेत्र के समझने में व्यक्ति का सम्पूर्ण व्यक्तित्व अन्तर्भूत हो जाता है। इसलिए कर्तव्य-निरूपण में संज्ञानात्मक स्वतंत्रता बहुत अधिक व्यवहृत होती है। अब ईश्वर-ज्ञान में यह संज्ञानात्मक स्वतंत्रता अपनी पराकाष्ठा में पाई जाती है। इसका कारण है कि ईश्वर एक व्यक्तित्व-

१. केप वॉड नॉलेज—पृ० १३४, १६५।

२. केप वॉड नॉलेज—पृ० १४५, दि एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड—पृ० २६८।

पूर्ण महान सत्ता है^१ । हिक के अनुसार हम अपने साथी मानव के व्यक्तित्व को उसके व्यवहार के द्वारा जानते हैं, परन्तु ईश्वर शरीरी नहीं है । इसलिए हम ईश्वर को सम्पूर्ण विश्व के माध्यम से जान सकते हैं । फिर ईश्वर का स्वरूप ही ऐसा है कि वह अपने को गुह्य रखता है । क्योंकि ईश्वर ने मानव को स्वतंत्र बनाया है और वह मानव की इस स्वतंत्रता की संरक्षा करना चाहता है । सही ईश्वर-ज्ञान वही है जिसमें मानव अपनी स्वतंत्र इच्छा के द्वारा ईश्वर की उपस्थिति का बोध करे और अपने को ईश्वर का चरणरज समझकर उसके प्रति अपना आत्मसमर्पण करे । इसके विपरीत यदि ईश्वर अपने महान व्यक्तित्व को मानव पर अभिव्यक्त करे, तो इसका क्या परिणाम होगा ?

यदि ईश्वर अपने को मानव के लिए उसी प्रकार प्रकट करे जिस प्रकार भौतिक जगत् का प्रकाशन मानव के लिए होता है तो मानव का व्यक्तित्व ईश्वर के महान व्यक्तित्व के दबदबा में आकर नगण्य हो जाएगा । उदाहरणार्थ, यदि इन्दिरा गांधी के समझ कोई दरिद्र ग्रामीण स्त्री को प्रस्तुत किया जाए तो ग्रामीण स्त्री हक्का-बक्का हो जाएगी,—उसका स्वत्व अथवा व्यक्तित्व काफूर हो जाएगा । अब जो अनुपात ग्रामीण औरत और इन्दिरा गांधी के बीच के अन्तर में पाया जाता है उससे कहीं अधिक अनुपात में मानव और ईश्वर के बीच अन्तर पाया जाता है । ईश्वर, जिसने मानव को स्वतंत्र बनाया है, नहीं चाहता है कि मानव की स्वतंत्रता लुप्त हो जाए और बिना अपनी इच्छा के वह केवल ईश्वर के बलात् प्रदर्शन से ही उसकी उपसना करे, इसलिए ईश्वर अपने को गुह्य रखता है । ईश्वर चाहता है कि मानव अपनी स्वतंत्रता को उचित रूप में प्रयुक्त करके ईश्वर का बोधन करे और उसे पहचान कर उसकी कृपासना करे^२ ।

ईश्वर-बोधन सम्पूर्ण विश्व के माध्यम से होता है और फिर यह विश्व भी बहुरूपी तथा बहुचित्री हुआ करता है । न तो मानव को सम्पूर्ण विश्व का पूणज्ञान होता है और न इस विश्व के ज्ञान से ईश्वर का अस्तित्व अमंदिग्ध रीति से स्पष्ट होता है । यह विश्व मानों एक बुलबुल चित्र है जिसे हम रहस्यमय समझकर ध्यानपूर्वक देखते हैं और हम अपनी संज्ञानात्मक स्वतंत्रता

१ फेबर्ट नॉलेज—पृ. १७७-१७८ ।

२ फेबर्ट नॉलेज—पृ. १७६ ।

को काम में लाकर ही इस बुझबल चित्र में ईश्वर का भान कर सकते हैं^१ । क्या इस बुझबल चित्र में ईश्वर का बोध करना व्यक्तिनिष्ठ अनुभूति है ? क्या हम कह सकते हैं कि वास्तव में इस बुझबल चित्र में ईश्वर वास्तविक नहीं दिखता है ? यह तो द्रष्टा की केवल अपनी दमित तथा दबी हुई इच्छा का आरोपणमात्र है । क्या अधिक से अधिक यही नहीं कहा जा सकता है कि ईश्वर-बोधन विश्व के प्रति केवल भावपूर्ण अभिवृत्ति-मात्र है ? अनीश्वरवादी यह भी भान सकता है कि इस ईश्वर-बोधन से व्यक्ति के अन्दर चेतना की गहराई अनुभूत होती है, व्यक्ति के जीवन में सार्थकता आती है । लेकिन इन अनुभूतियों के अतिरिक्त वास्तव में कोई ईश्वर-नामक स्वतन्त्र ब्रह्म तथा अतीत सत्ता नहीं है^२ । परन्तु हिक के अनुसार ईश्वर 'मानव की बहुमूल्य अनुभूतियों' का नाम नहीं है । वास्तव में ईश्वर एक स्वतन्त्र और अतीत सत्ता है जिसे मानव भान करता है और इस ईश्वर की अनुभूति को सम्मुखीपन की संज्ञा दी जा सकती है । जिसने ईश्वर का बोध किया है उसका सम्पूर्ण जीवन बदल जाता है, उसकी संज्ञानात्मक तथा नैतिक प्रक्रियाएँ भी बदल जाती हैं । इस स्थिति में वही व्यक्ति किसी दूसरी दुनिया को अनुभूत नहीं करता है, बरन् एक नया परिर्वातित व्यक्ति पुरानी दुनिया को नये रूप में देखता है । उसके लिए सम्पूर्ण विश्व ईश्वर का राग अलापता है और उसका गुणगान करता है^३ । अतः ई-कथन वास्तव में तथ्यात्मक है । अब इसे कैसे तथ्यात्मक सिद्ध किया जाए ?

हिक का कहना है कि मृत्युत्तर जीवन की प्रत्याशा के आधार पर ई-कथन को सत्याप्य कहा जा सकता है और इसलिए इसे तथ्यात्मक भी माना जा सकता है । यह ठीक है कि मृत्युत्तर सत्यापन को असममित ही कहा जा सकता है, क्योंकि यदि अनुजीवन संभव होता है तो ई-कथन का सत्यापन हो जाता है । परन्तु यदि अनुजीवन ही संभव नहीं होता है तो सिद्धान्तः मृत्युत्तर जीवन का मिथ्यापन नहीं जाना जा सकता है, अर्थात् मृत्युत्तर जीवन का सत्यापन संभव है, परन्तु इसके मिथ्यापन के सबब में (यदि वास्तव में मृत्युत्तर जीवन नहीं होता है) कोई कहनेवाला हो ही नहीं सकता है^४ । पर क्या इस

१. वही—पृ. १८१-१८६ ।

२. केब ऐंड नॉलेज पृ० १८७, १८८ ।

३. वही—पृ० १८८ ।

४. केब ऐंड नॉलेज—पृ० ११० ।

प्रकार के संदेहयुक्त मृत्युत्तर जीवन की अनुभूति के आधार पर ई-कथन को तथ्यात्मक माना जा सकता है ?

हमलोग कॉम्बी के मत के संबंध में मृत्युत्तर जीवन की अनुभूति की आलोचना कर चुके हैं और इन आपत्तियों को ध्यान में रखकर हिक ने फ्रेड ऐंड लॉजिक के मृत्युत्तर सत्यापन-सिद्धान्त को फिर से अधिक परिशुद्ध कर 'दि एक्जिस्टेंस ऑफ गॉड' में प्रस्तुत किया है। यहाँ उन्होंने बताया है कि ई-कथन के सत्यापन के लिए दो धार्मिक शर्तों को नहीं भूलना चाहिए^१।

(१) ईश्वर के द्वारा उस उद्देश्य की पूर्ति का अनुभव होना चाहिए जिस महान उद्देश्य को ईश्वर ने मानव के लिए मृष्टि के प्रयोजन फलस्वरूप निर्धारित की है। इस उद्देश्यपूर्ति की अनुभूति इस जीवन में भी संभव है और विशेषकर मृत्युत्तर जीवन में भी।

(२) फिर पहली शर्त के साथ अवियोज्य रूप से ईश्वर-सायुज्य की उसी प्रकार की अनुभूति प्राप्त होनी चाहिए जिस प्रकार की अनुभूति का उल्लेख ईसा ने ईश्वर-सायुज्य के अनुभव का किया गया है।

ईश्वर ने मानव के लिए यही उद्देश्य निर्धारित किया है कि मानव का अपना व्यक्तित्व सर्वाधिक एवं पूर्णतया विकसित हो और उसके अन्दर इस व्यक्तित्व-विकास के फलस्वरूप उच्च स्तर की अनुभूति का संचार होना चाहिए तथा इस अनुभूति में नित्यता का भाव होना चाहिए। अब यह संभव है कि पूर्ण आनन्द, शुचित्व तथा नित्यता की अनुभूति व्यक्तिनिष्ठ हो। इसलिए इस उच्च स्तरीय अनुभूति के साथ ईश्वर-सायुज्य रहना चाहिए और मृत्युत्तर जीवन में ईश्वर-दर्शन होना चाहिए ताकि स्पष्ट रहे कि ब्रह्मानन्द व्यक्तिनिष्ठ नहीं, वरन् वास्तविक एवं अतीत ईश्वर के सायुज्य से उत्पन्न होता है^२।

उपयुक्त दोनों शर्तों को ध्यान में रखकर कहा जा सकता है कि मृत्युत्तर सत्यापन वह है जिसमें ईश्वर-विषयक स्थिति ऐसी है कि वह निश्चित रूप से ईश्वर की वास्तविकता को सिद्ध कर दे^३। पर क्या मृत्युत्तर अनुभव इतना संशयहीन अथवा निश्चित है कि ईश्वर अनायास सभी को ज्ञान हो जाएगा ? हिक जानते हैं कि मृत्युत्तर अनुभूति भी न तो सर्वज्ञता की होती है और न ईश्वर का साक्षात् दर्शन ही हो सकता है। इसलिए हिक के अनुसार

१. दि एक्जिस्टेंस—पृ० २१६।

२. दि एक्जिस्टेंस—पृ० २१७, २७३।

३. वही—पृ० २१८।

केवल उन व्यक्तियों को मृत्युत्तर जीवन में ईश्वर का दीदार हो सकता है जो ईश्वर-निष्ठा के फलस्वरूप ईश्वर के प्रति उद्बुद्ध हो चुके हैं और फिर जिन्होंने इस पार्थिव जीवन में आस्था के द्वारा ईश्वर के निकट पहुँचते-पहुँचते अनायास ही ईश्वर की उपस्थिति का आस्वादन किया है* ।

आलोचना :

इसमें संदेह नहीं कि हिक सच्चे ईसाई हैं और उन्होंने दार्शनिक स्तर पर ईसाई जीवन और उसके चरम लक्ष्य की ओर स्पष्टतापूर्वक हमारा मार्गदर्शन किया है । परन्तु क्या इनका उद्देश्य यही था कि ईसाइयों के बीच सन्नापन अथवा संगोष्ठी की जाए ? ईसाई आपस में विचार-विमर्श करते ही रहते हैं, पर क्या परियों के विषय में विचार-विमर्श नहीं होता ? क्या भूत-प्रेत के विषय में विचार-विमर्श नहीं होता ? क्या वर्गहीन, वर्णविचार-विहीन इत्यादि काल्पनिक समाज हमारी गोष्ठी का विषय नहीं होता ? प्रश्न यह है कि क्या ऐसी सार्वजनिक, सामान्य तथा पुनरावृत्तीय अनुभूति बत ई जा सकती है जिसके द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को वास्तविक सिद्ध किया जा सकता है ? हिक इस प्रयास में सर्वथा विफल रहे हैं । हिक ईश्वर का अतीत तथा स्वतन्त्र तथ्य सिद्ध करने में असमर्थ रहे हैं । उन्होंने इतना ही भर दिखाया है कि ईश्वर 'धार्मिक तथ्य' है । परन्तु यह तो सभी मानते हैं कि ईश्वर धार्मिक तथ्य है । इसे सिद्ध करने के लिए आकाश-पाताल एक करने की कोन-सी आवश्यकता आ पड़ी थी ? अब हमें देखना है कि हिक के सिद्धान्त में दार्शनिक दृष्टि से क्या बोध है ?

हिक ने ईश्वर के स्वरूप के संबंध में कहा है कि ईश्वर सीमित तथा सृष्ट जीवों की स्वतंत्रता की संरक्षा के हेतु गुह्य रहता है । इसलिए ईश्वर का बोध न तो सक्षात् रूप से पार्थिव जीवन में और न मृत्युत्तर जीवन में हो सकता है । इसलिए ईश्वर बुलबुल चित्र में गुह्य वस्तु के समान है और प्रयास करने पर उमका थोड़ा-बहुत भान हो सकता है । इसलिए यदि कोई चाहें तो ईश्वरवादी हो सकता है, पर अनीश्वरवादी को भी संभावना ज्यों-की-त्यों बनी रहती है ।

जाकि रही भावना जैसी, प्रभु मूरत देखो तिन तैसी ।

जहाँ किसी भी अनुभूति का विविध अर्थनिरूपण तथा परस्परविरोधी चित्रण

संभव है, दहाँ जो कुछ भी होगा वह काल्पनिक रचना होगी। अतः हिक ने संज्ञानात्मक स्वतन्त्रता के नाम पर ईश्वरवाद तथा अनीश्वरवाद दोनों की बराबर संभावना मानकर असाक्षात् रूप से ईश्वरवाद को काल्पनिक रचना मान लेने का प्रथम दिया है। यह ठीक है कि ईश्वरवाद को काल्पनिक रचना होने से बचाने के लिए आने कहा है कि ईश्वर का भान बिश्वासी व्यक्ति को बरवश हो जाता है। परन्तु यह बात 'विश्वासी' के लिए है, न कि सभी व्यक्तियों के लिए।

पुनः प्रारंभ में ही हिक ने बताया कि ईश्वर ज्ञान मानव की सामूहिक अनुभूति के फलस्वरूप होता है। उनके अनुसार ईश्वर-ज्ञान में मानव की समस्त अनुभूति के आधार पर अर्थनिरूपण की व्यवस्था पाई जाती है। क्या इस प्रकार के ज्ञान को तत्त्वमीमासात्मक नहीं माना जाएगा और यदि ऐसी बात हो तो इस तत्त्वमीमासात्मक ई-कथन को कैसे तथ्यात्मक स्वीकार किया जाए? कम-से-कम समकालीन धार्मिक विचारधारा में तत्त्वमीमासात्मक ज्ञान को तथ्यात्मक स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

पुनः, हिक ने बताया है कि ज्ञान प्राप्ति की जिस धार्मिक विधि द्वारा ईश्वर का भान होता है, वह 'आस्था' कहा जा सकता है*। यह ठीक है कि हिक आस्थापन अनुभूति को संज्ञानात्मक मानते हैं। परन्तु यह उनकी भूल है। वास्तव में आस्था को असंज्ञानात्मक समझना चाहिए और इसलिए ई-कथन को हिक ने आस्थापन प्रकथन मानकर इसकी संज्ञानात्मक को पुष्ट करने के स्थान पर इसे असंज्ञानात्मकता में बदल दिया है। इसी प्रकार हिक ने ई-कथन को नैतिक ज्ञान के समान माना है। परन्तु शायद ही समकालीन विचारधारा में नैतिक निर्णय को संज्ञानात्मक माना जाएगा। इसलिए हिक ई-कथन को संज्ञानात्मक नहीं सिद्ध कर पाए है।

परन्तु स्वयं हिक समझते हैं कि ई-कथन को संज्ञानात्मक मानने का मुख्य कारण यह है कि ई-कथनों का सत्यापन मृत्युपूतर अनुभूति के द्वारा किया जा सकता है और यदि ये ई-कथन सत्याप्य सिद्ध होंगे तो इन्हे संज्ञानात्मक माना जा सकता है। हिक और क्रॉम्बी के द्वारा प्रस्तुत मृत्युपूतर सत्यापन की पर्याप्त आलोचना धर्मदार्शनिकों ने की है जिसका उत्प्रेषण क्रॉम्बी के मत के संबंध में कर दिया गया है। परन्तु उन आपत्तियों के बावजूद हिक अभी तक मृत्युपूतर सत्यापन को ई-कथन की संज्ञानात्मकता सिद्ध करने के लिए एकमात्र संगत

विचार समझते हैं^१। उन्होंने कुछ आपत्तियों का प्रत्युत्तर भी किया है। परन्तु लेखक की समझ में आपके मत की कहीं वास्तविक पुष्टि नहीं हो पाई है।

(क) कम-से-कम कॉम्बी ने स्पष्ट रूप से माना है कि यदि मृत्युत्तर जीवन भी हो तो इस मृत्युत्तर जीवन की अनुभूति अभी तक संज्ञाप्य नहीं सिद्ध हो पाई है। इसलिए यदि अनुजीवन भी हो तो भी इस ऐहिक जीवन में मानव को इसके संबंध में किसी भी प्रकार का निश्चित ज्ञान नहीं है। अतः मृत्युत्तर जीवन की बात धार्मिक विश्वास का विषय है, न कि वैज्ञानिक तथा साधारण अनुभूति का।

(ख) हमलाओं ने 'अमरता की समस्या' नामक अध्याय—६ में देखा है कि मृत्युत्तर जीवन के संबंध में यह आपत्ति उठाई गई है कि 'अनुजीवन' का प्रत्यय ही आत्मविरोधी है। यदि मृत्यु हो जाती है तो मृत व्यक्ति के जीवित रहने की बात ही कहाँ उठती है। क्या एक ही व्यक्ति जो हम 'मृत' और 'जीवित' दोनों एक साथ बता सकते हैं? इसके प्रत्युत्तर में हिक का कहना है कि मरने के बाद ईश्वर प्रत्येक व्यक्ति को एक नयी देह देकर और पुरानी स्मृति उस व्यक्ति में उत्पन्न कर उसे स्वर्गीय वातावरण में रख सकता है। इस नई देह और वातावरण में फिर से ईश्वर-द्वारा सृष्टि जीवन को अनु-जीवित कहा जा सकता है और इस अनुजीवन में आत्मविरोध नहीं आता है, क्योंकि भौतिक देह के बदले नई देह की प्राप्ति होती है। यह ठीक है कि हिक व्यक्ति की मृत्यु मानकर अनुजीवन की संभावना सिद्ध करने के लिए ईश्वर-द्वारा व्यक्ति के पुनर्जीवन की बात बता रहे हैं^२। पर क्या ईश्वर के द्वारा व्यक्ति के पुनरुद्धान को सामान्य बात कही जाएगी? क्या यह एक स्वयं विश्वास की बात नहीं है? फिर देह को बिना भौतिक हुए 'देह' कहना साधारण भाषा से मेल खाता है? अतः, नई देह और पुनरुद्धान की कथा कहकर हिक ने मृत्युत्तर जीवन को धार्मिक विश्वास का विषय बना लिया है। परन्तु धार्मिक विश्लेषण में इन्द्रिय-अनुभूति अथवा किसी भी साधारण अनुभूति को ही सत्यापन-मिथ्यापन का आधार माना जाता है। अब मृत्युत्तर अनुभूति ऐसा विलक्षण धार्मिक विश्वास का विषय है कि इसके आधार पर

१. दि एक्जिस्टेंस—पृ० २१६।

२. दि एक्जिस्टेंस आब गॉड—पृ० २१७।

ई-कथन को किसी विलक्षण ढर्र में ही तथ्यात्मक अथवा संज्ञानात्मक समझा जा सकता है।

(ग) फिर यदि अनुजीवन हो भी जाए तो इसकी क्या गारंटी है कि मानव अनुभूति अधिक तीव्र और स्पष्ट हो जाएगी ? ईश्वर के दीदार अथवा भगवद्-दर्शन की क्या एक दूसरी ईसाइयत की मान्यता है और इसे भी विश्वास-वचन ही कहा जाएगा, न कि साधारण, सामान्य, सार्वजनिक तथा ऐच्छिक रूप से पुनरावृत्तीय अनुभूति। यदि ईश्वर वास्तव में असीमित सत्ता है तो उसका कभी स्पष्ट भान नहीं हो सकता है, क्योंकि सीमित ज्ञान, प्रत्यक्ष तथा अनुभूति का विषय सीमित ही हो सकता है। अतः, मृत्युत्तर जीवन की शुद्ध तथा सर्ववर्षित अनुभूति के द्वारा भी ईश्वर का संज्ञान संभव नहीं है।

(घ) हिक मृत्युत्तर जीवन के ईश्वर-सायुज्य की बात करते हैं। परन्तु यह सायुज्य उसी प्रकार का हो सकता है जो सन्तों को इस जीवन में भी प्राप्त होता है। ऐसी अवस्था में यदि सांसारिक जीवन के ईश्वर-सायुज्य से ई-कथन की संज्ञानात्मकता सिद्ध नहीं होती है तो यही बात मृत्युत्तर ईश्वर-सायुज्य के साथ भी लागू होती है। और यदि मृत्युत्तर ईश्वर-सायुज्य सांसारिक ईश्वर-सायुज्य से एकदम भिन्न होती है तो इसकी चर्चा इस संसार में तर्कसंगत रूप से नहीं की जा सकती है। इसलिए ईश्वर-सायुज्य के द्वारा भक्तों की वास्था पुष्ट हो सकती है, परन्तु इसके आधार पर ई-कथन की संज्ञानात्मकता नहीं सिद्ध होती है।

तब हिक ने बार-बार धार्मिक विश्वास और धार्मिक अनुष्ठान की दुहाई दी है और यह ठीक है कि प्रत्येक धर्म की धर्मभाषा उस धर्म के अनुयायियों के लिए संगोष्ठी और संज्ञापन का विषय होता है। परन्तु इस संज्ञापन से ई-कथन की संज्ञानात्मकता सिद्ध नहीं होती है। भाव और उद्बोधि के निमित्त भी भाषा का प्रयोग हो सकता है और ई-कथन को भी अन्त में दृढ़ विश्वासमूलक बताया जा सकता है। ई-कथन से ईश्वर का तथ्य नहीं, परन्तु भक्त की अभिवृत्ति का परिचय मिलता है और ई-कथन इसी अभिवृत्ति को संसूचित करता है।

अर्द्धसंज्ञानात्मक सिद्धान्त (II)

अभी तक हमलोगों ने देखा है कि फ्रू-फ्रिडले ने दिखाया है कि यदि ई-कथन संज्ञानात्मक माने जाएँ तो अन्त में वे या तो झोके से सिद्ध हो जाते हैं

(फूल) या आत्मविरोधी (फिडले)। इस निष्कर्ष के प्रतिपक्ष में बिस्सन, रामजे, क्रॉम्बी तथा हिक ने प्रयास किया है कि वे ई-कथन की संज्ञानात्मकता को स्पष्ट कर दें। हमारा यह निष्कर्ष हुआ कि ई-कथन की प्रतिरक्षा में क्रॉम्बी, हिक इत्यादि विफल रहे हैं। इस विफलता के क्या मुख्य कारण रहे हैं ?

(क) पहला कारण है कि ईश्वर को अपरिमित और अनिवार्य सत्ता माना गया है और इसकी तुलना में मानव को परिमित तथा आपातकालीन माना गया है। जब मानव और ईश्वर में इतनी बड़ी खाई उत्पन्न हो गई है तो इस खाई को कैसे पाटा जाए ? किसी भी प्रकार से उचित रूप में वे शब्द जो मानव के लिए उपयुक्त माने जाते हैं, ईश्वर के लिए प्रयुक्त नहीं किए जा सकते हैं। फिर यदि ईश्वर अपरिमित है तो उसे कैसे सीमित अनुभूति के सूचक शब्दों के द्वारा व्यक्त किया जा सकता है ?

(ख) दूसरा मुख्य कारण यह है कि ईश्वरवाद में ईश्वर उपास्य माना जाता है और उपास्य होने के लिए भक्त और भगवान के बीच भेद होना चाहिए। पाश्चात्य ईश्वरवाद में इस भेद को व्यक्त करने के लिए कहा जाता है कि ईश्वर मानव और सभी सृष्टि से अतीत, परे और स्वतन्त्र है। परन्तु यदि ईश्वर मानव से अतीत हो तो फिर उसका ज्ञान मानव ज्ञान से परे और स्वतन्त्र हो जाता है। ऐसी स्थिति में ईश्वर के संबंध में मानव अनुभूति सूचक शब्दों को ईश्वर के प्रति प्रयुक्त करने में अपर्याप्तता का बोध लग जाता है। और यदि ईश्वर के संबंध में किसी भी शब्द को काम में नहीं लाया जाए तो अन्त में ईश्वर अज्ञेय हो जाएगा, और अज्ञेय एवं अज्ञात ईश्वर उपास्य नहीं रहेगा। अतः, ईश्वर के संबंध में विरोधाभास उत्पन्न हो जाएगा।

अपरिमित, अनिवार्य तथा अतीत ईश्वर को शब्दों के द्वारा व्यक्त करने में तीन विकल्प संभव हो सकते हैं, अर्थात् (१) यदि ईश्वर और पार्थिक वस्तुओं को वर्णित करने के लिए एक ही प्रकार के शब्दों को उपयुक्त माना जाए। उदाहरणार्थ, मानव जानी होता है और इसी 'जानी' के अर्थ में ईश्वर को भी 'जानी' कहा जाए। इसे एकार्थक सिद्धान्त कहा जाता है, क्योंकि इस सिद्धान्त के अनुसार ईश्वर और मानव के लिए किसी भी शब्द को एक ही अर्थ में प्रयुक्त किया जाता है। दूसरे शब्दों में मानव के संबंध में सभी शब्द अक्षरशः ईश्वर के लिए उपयुक्त समझे जाते हैं। एकार्थक सिद्धान्त का बोध यह है कि

हम समझ लेते हैं कि ईश्वर मानव के समान इच्छा, अभिलाषा तथा कामना रखता है। अब ईश्वर और मानव को एक ही स्तरीय सत्ता मान लेने से मनुष्यत्वारोपण का बोध चला आता है। फिर ईश्वर को सीमित मानव समझकर उसकी उपासना को मूर्तिपूजा भी कहा जा सकता है।

(२) इस मूर्तिपूजा के दोष से बचने के लिए अनेकार्थक सिद्धान्त की रचना की गयी है। अनेकार्थक सिद्धान्त के अनुसार किसी भी शब्द को हम ईश्वर और मानव के लिए विभिन्न अर्थ में काम में लाते हैं। उदहरणार्थ जब हम कहते हैं कि ईश्वर इस जगत से प्रेम करता है, तब अनेकार्थक सिद्धान्त के अनुसार 'प्रेम' शब्द को ईश्वर के लिए अक्षरशः नहीं प्रयुक्त किया जा सकता है। यहाँ हम इतना ही भर कह सकते हैं कि ईश्वर का प्रेम, पिता का प्रेम नहीं, पुत्र का प्रेम नहीं, स्त्री का प्रेम नहीं इत्यादि। इस प्रकार से यदि ईश्वर के संबंध में शब्दों को अक्षरशः नहीं प्रयुक्त किया जाए, तो यह सिद्धान्त नकारात्मक सिद्ध हो जाता है। परन्तु शायद हो कोई ईश्वरवादी स्वीकार करे कि ईश्वर के संबंध में किसी भी शब्द को प्रयुक्त नहीं किया जा सकता है।

(३) अब यदि स्वीकार कर लिया जाए कि ईश्वर है और मानव की तुलना में वह अपरिमित और अनिवायं सत्ता है और फिर उसके संबंध में संसृचनात्मक कथन प्रयुक्त होते हैं तो यह भी स्वीकार कर लेना चाहिए कि ई-कथन में प्रयुक्त पद न तो पूर्णतया एकार्थक हो सकते हैं और न अनेकार्थक। जो पद ई-कथन में प्रयुक्त होते हैं उन्हें किसी अर्थ में ईश्वर-विषयक माना जा सकता है, यद्यपि इन पदों को अक्षरशः नहीं स्वीकार किया जा सकता है। इस बात को दिखाने के लिए कि ई-कथन में प्रयुक्त पद असाधारण अर्थ में प्रयुक्त होते हुए भी संसृचनात्मक कहे जा सकते हैं, साम्यानुमान का सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है। साम्यानुमान का मुख्य उद्देश्य है कि ई-कथन में प्रयुक्त शब्दों का उचित अर्थ में स्पष्टीकरण किया जाए। साम्यानुमान-सिद्धान्त तीन बातों को व्यक्त करना चाहता है :—

- (i) साम्यानुमान के अनुसार ईश्वर को अतीत समझना चाहिए।
- (ii) ईश्वरवैज्ञानिक, अर्थात् ईश्वरवादी धर्मभाषा को सुबोध तथा बुद्धिगम्य दिखाना चाहिए।
- (iii) अन्त में स्पष्ट कर देना चाहिए कि मानव अनुभूति के आधार पर ईश्वर का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

इन तीनों सध्यों को ध्यान में रखकर टामस अक्वाइनस ने (१२५-१२७४) साम्यानुमान का सिद्धान्त प्रस्तुत किया है। रोमन कैथलिक ईसाई धर्मदर्शन में टामस अक्वाइनस को प्रमुख धर्मदार्शनिक माना जाता है और इस साम्यानुमान को विशेष सिद्धान्त समझा जाता है। पॉल तीलिक १८८६-१९६६ तथा ईयन रामजे भी अपने सिद्धान्त को साम्यानुमान का ही सशोधित रूप मानते हैं। साम्यानुमान के दो मुख्य रूप हैं, अर्थात् विशेषणारोपण साम्यानुमान (अनालोजी आब अट्रिब्यूशन) तथा अनुपातमूलक साम्यानुमान (अनालोजी आब प्रपोर्शन)। अब दोनों रूपों की व्याख्या की जाएगी।

विशेषणारोपण साम्यानुमान

ईश्वर के संबंध में दो परस्पर-विरोधी अवधारणाएँ हैं : (क) ईश्वर अपनी सम्पूर्ण-सृष्टि से अतीत है और विश्व की सभी वस्तुओं से भिन्न है। 'अतीत' शब्द के विभिन्न अर्थ होते हैं। परन्तु अक्वाइनस के लिए 'अतीत' से तात्पर्य है कि ईश्वर मानव नहीं है और कोई भी मानव ईश्वर के साथ तादात्म्य नहीं कर सकता है। साथ ही साथ अक्वाइनस का यह भी कहना है कि ईसाई ई-कथन को संसूचनात्मक और सत्य मानना चाहिए। इसी विरोधाभास के रूप में साम्यानुमान संभव है, अन्यथा नहीं। अतः, ईश्वर के संबंध में कोई भी शब्द अक्षरशः सत्य नहीं हो सकता, तो भी ये शब्द ईश्वर के संबंध में संसूचनात्मक और सत्य हैं। इसी विरोधात्मक बात को स्पष्ट करने के लिए एक रीति से विशेषणारोपण साम्यानुमान की मदद ली गयी है। विशेषणारोपण साम्यानुमान को निम्नलिखित रूप से व्यक्त किया गया है :*

(क) और (ख) में 'ट' पद को विशेषणारोपित साम्यानुमान कहा जाएगा,

यदि १. दो या दो से अधिक लिखितार्थक वाक्यों में 'ट' विधेय के रूप प्रयुक्त हो; उदाहरणार्थ, (क) 'फ है ट', (ख) 'ग है ट'।

२. (क) में 'ट' फ के ट-गुण का बोध करता है।

* साम्यानुसार पर अनेक लेख लिखे गए हैं और उनमें से कुछ का उल्लेख प्रबंधनी में किया जाएगा। वहाँ यह पुस्तक में लेखक ने जेम्स एफ० रॉस, अनालोजी ऐन ए क्लब घान मीनिंग नामक लेख से बहुत मदद ली है जिसे जन्वूनी केनी की सम्पादकता में 'अक्वाइनस' नामक पुस्तक में उद्धृत किया गया है।

३. (ख) में ग और फ के बीच उस संबंध का बोध करता है जिसमें फ के ट-गुण का या तो ग कारण या कार्य होता है या फ के ट-गुण के हेतु प्रभावान्वित होता है ।

(क) जिम (कुत्ता) है स्वस्व ।

(ख) जिम का भूँकना है स्वस्व ॥

यहाँ (क) में प्रयुक्त उद्देश्य 'जिम कुत्ते' को प्राथमिक तुल्यरूप पद (अनालोगेट) कहा जा सकता है और (ख) में प्रयुक्त 'भूँकने' पद को अप्राथमिक तुल्यरूप पद कहा जा सकता है । अब (ख) में कहा जाता है कि भूँकना स्वस्व है तो 'स्वस्व' विधेयपद, 'भूँकने' के विषय में कुछ अवश्य बोध करता है, पर साथ-ही-साथ यह प्राथमिक तुल्यरूप-पद 'कुत्ता' पर भी प्रकाश डालता है । यहाँ समझा जाता है कि 'स्वस्व भूँकना' कुत्ते के स्वास्थ्य का सूचक है । इसी प्रकार कहा जा सकता है कि :

(ग) औषध स्वस्व है ।

यहाँ 'स्वस्व' औषध के गुण का बोध अवश्य कराता है, पर साथ-ही-साथ यह भी बताता है कि 'स्वस्व औषध' जिम कुत्ते के स्वास्थ्य का साधन है ।

अतः, विशेषणरोपण साम्यानुमान के अनुसार प्राथमिक (जिम कुत्ता) और अप्राथमिक 'भूँकना' (ख) तथा औषध (ग) के बीच कारण-कार्य, कारणत्व तथा लक्षण इत्यादि का संबंध रहना चाहिए । यहाँ प्राथमिक तुल्यरूप पद वह है जिसमें अमुक विधेय पद (स्वस्व) उचित रूप में पाया जाता है और अप्राथमिक पद के प्राथमिक उद्देश्य पद के साथ कारण-कार्य इत्यादि की संबद्धता के ही कारण असाक्षात् रूप से अप्राथमिक उद्देश्य (भूँकना, औषध के लिए काम में लाया जाता है । वास्तव में 'स्वस्व विधेय को उचित रूप में केवल जिम कुत्ते के लिए प्रयुक्त किया जाता है । परन्तु चूँकि 'स्वस्व भूँकने' को कुत्ते के स्वास्थ्य का लक्षण माना जाता है और चूँकि औषध को स्वास्थ्य-संरक्षा का साधन समझा जाता है, इसलिए भूँकने और औषध को भी साम्यानुमानिक रीति से स्वस्व कहा गया है ।

फिर 'स्वस्व' विधेयपद को एक ही अर्थ में (क), (ख) और (ग) में प्रयुक्त किया गया है ।

इसी प्रकार की पूर्णता ईश्वर में पाई जाती है और ईश्वर में गुणों की पूर्णता का हमें ज्ञान भी नहीं हो सकता है । परन्तु ईश्वर ने मानव की रचना

को है और ईश्वर को इस विश्व का कारण (ब्रह्म) कहा जा सकता है। अतः, मानव के अन्दर जो भी उदात्त गुण हैं वे असीमित रूप से ईश्वर में पाए जाते हैं। उदाहरणार्थ, ज्ञान, बुद्धि, दया, प्रेम इत्यादि उदात्त गुण ईश्वर में भी निहित समझे जा सकते हैं। यह ठीक है कि ईश्वरीय दया, प्रेम, बुद्धि इत्यादि इतनी अपरिमित मात्रा में पाई जाती है कि मानव उसका अदाजा भी नहीं लगा सकता है, तो भी ये गुण ईश्वर में अवश्य पाए जाते हैं क्योंकि ईश्वर ही मानव का आदिकारण है और जो कुछ मानव में भावात्मक रूप से है, वे ईश्वर से ही प्राप्त हुए हैं। ध्यान में रखने की बात है कि ईश्वरीय दया, प्रेम ज्ञान, बुद्धि इत्यादि की मानव भावना अपर्याप्त है। जिस प्रकार भिल्लारी कुबेर के धन का अदाजा नहीं लगा सकता है और जितना भी अधिक धन की बात वह कुबेर के प्रसंग में समझेंगा, वह कुबेर के लिए न्यूनतम धन ही होगा, उसी प्रकार ईश्वरीय प्रेम, ज्ञान इत्यादि इतने उच्चतम स्तर के हैं कि मानव प्रत्यय कितने ही दूर तक क्यों नहीं विचारें जाएँ वे ईश्वर के संबन्ध में बहुत कम मात्रा के सिद्ध होंगे। अतः, ईश्वर के लिए प्रयुक्त दया, ज्ञान, बुद्धि, प्रेम इत्यादि के प्रत्यय ईश्वर की पूर्णता की तुलना में निम्नतम स्तर के माने जाएँगे, न कि पर्याप्त समझे जाएँगे। इसलिए मानव के लिए पर्याप्त तथा उचित गुण (दया, प्रेम इत्यादि) ईश्वर में आरोपित किए जाते हैं परन्तु ईश्वर के लिए उन्हें उचित नहीं मानना चाहिए। परन्तु इन गुणों के आधार पर ईश्वर के विषय में संसूचना अवश्य मिलती है। मानव गुण ईश्वर के विषय में अपर्याप्त होते हुए संसूचनात्मक होते हैं, इसे अक्वाइनस ने साम्यानुमान के मुख्य रूप अनुपातमूलक साम्यानुमान के माध्यम से स्पष्ट करने का प्रयास किया है।

अनुपातित्वमूलक साम्यानुमान

‘ट’ पद (क) और (ख) में अनुपातित्वमूलक साम्यानुमान रीति से संबद्ध है,

यदि (१) ‘ट’ दो या दो से अधिक संवाक्यों में निम्नलिखित रूप में पाया जाए,

(क) ‘क’ है ‘ट’

(ख) ‘ख’ है ‘ट’

यहाँ ‘क’ और ‘ख’ दो वस्तुविशेषों या व्यक्तिविशेषों के लिए प्रयुक्त किए गए हैं।

(२) 'ट' ऐसे संबंध का बोध करता है जो अमुक 'x' गुण, घटना, क्रिया, धर्म इत्यादि के साथ क-वस्तु में पाया जाता है;

और फिर 'ट' ऐसे संबंध का भी बोध कराता है जो अमुक 'y' गुण, घटना, क्रिया, धर्म इत्यादि के साथ ख-वस्तु में पाया जाता है।

उदाहरण—(क) जिम कुत्ता अपने कुकुर-गृह को जानता है।

(ख) प्लेटो अपने दर्शन को जानता है।

यहाँ 'जानने' का अर्थ दोनों उदाहरणों (क) और (ख) में एक नहीं है। यहाँ कुकुर-ज्ञान और मानव-ज्ञान वास्तव में ज्ञान के विभिन्न उदाहरण हैं। अब यदि आपातित्वमूलक और विशेषणरोपण साम्यानुमान का मिलान किया जाए तो हम पाते हैं कि विशेषणरोपण साम्यानुमान में विधेयपद 'ट' (स्वस्थ) एक ही अर्थ में व्यवहृत होता है। इसके विपरीत अनुपातित्वमूलक साम्यानुमान में देखने में 'ट' पद एक-सा लगे, परन्तु वास्तव में ट-पद के दो विभिन्न अर्थ (क) और (ख) दो सवाक्यों में किए गए हैं : वे 'ट' के दो विभिन्न उदाहरण माने जा सकते हैं।

परन्तु यदि 'जानना' भिन्नार्थक है तो क्यों नहीं कुकुर-ज्ञान और मानव-ज्ञान को विभिन्न पदों के द्वारा व्यक्त किया जाए ? क्यों दोनों को ट-पद कहा जाए ? क्यों नहीं (क) में ट^१ और (ख) में ट^२ को काम में लाया जाए ? दूसरे शब्दों में क्यों नहीं कुकुर-ज्ञान और मानव ज्ञान को अनेकार्थक माना जाए ? यहाँ अक्वाइनस का कहना है कि ज नने का स्वरूप कुत्ते और मानव में एक है और एक नहीं भी है। इसलिए स्पष्ट करना चाहिए कि किस रीति से कुत्ते का जानना और प्लेटो का जानना एक है और फिर एक नहीं भी है।

देखा जाए तो सभी वस्तुएँ ईश्वर-द्वारा सृष्ट की गई हैं। परन्तु ईश्वर ने सृष्ट वस्तुओं को उनके गुण के अनुसार सोपानक्रमिक व्यवस्था में उत्पन्न किया है। मनुष्यों की तुलना में पशुओं में किसी भी गुण की कम पूर्णता है और पशुओं की अपेक्षा कीट-पतंग में और भी कम पूर्णता है। अब कुत्ता भी अवश्य कुकुर-घर जानता है; परन्तु कुत्ते का जानना उसके मस्तिष्क और उसकी बुद्धि के अनुरूप है। मानव भी जानता है; परन्तु उसका जानना उसकी बुद्धि और उसके मस्तिष्क के अनुरूप होता है। पशु और मानव ज्ञान के बीच मात्रा का ही नहीं, बरन् प्राकारिक अन्तर है। मानव उद्बोधन, आगमन, अप-

कर्षण, अपूर्ण प्रत्यय इत्यादि के आधार पर किसी भी विषय का ज्ञान प्राप्त करता है। परन्तु पशुओं में इन बातों को नितान्त कमी देखी जाती है। प्रयत्न हो सकता है कि यदि पशु और मानव के ज्ञान में प्राकारिक अन्तर हो तो इन्हें क्यों एक ही नाम से पुकारा जाए? अक्वाइनस का कहना है कि इन दोनों प्रकारों को 'जानना' इसलिए कहा जाता है कि वास्तव में दोनों 'ज्ञान' ही हैं और प्रत्येक (पशु और मानव) अपने-अपने विषय को अपने ही अनुरूप जानते हैं। 'जानना' प्रक्रिया एक ही है : केवल इसके रूप और प्रकार में अन्तर होता है। जिस प्रकार का पात्र होगा (अर्थात् सृष्ट जीव की पूर्णता की मात्रा के अनुसार), 'जानने' की प्रक्रिया उसी प्रकार निम्नकोटि या उच्चकोटि की होगी।

वास्तव में देखा जाए तो अक्वाइनस के अनुसार बुद्धि, ज्ञान, शुभ्रत्व, प्रेम इत्यादि सभी ईश्वर में ही पूर्ण रूप से पाए जाते हैं और ये गुण अम्व सृष्ट पशु तथा मानव में उसी पूर्णता की मात्रा में पाए जाते हैं जिस पूर्णता की मात्रा के अनुरूप ईश्वर ने उनकी सृष्टि की है। अब ईश्वर भी 'जानता' है, परन्तु उसका ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा नहीं होता और न कालिक रूप में भूत, भविष्य और वर्तमान में होता है और न उसका ज्ञान उद्भवमात्मक होता है। ईश्वर के 'जानने' को मानव नहीं जान सकता है, परन्तु मानव जानता है कि ईश्वर का ज्ञान उसकी पूर्णता के अनुरूप होता है और उसका (मानव का) भी ज्ञान उसकी पूर्णता की मात्रा में पाए जाते हैं। परन्तु ईश्वर और मानव का 'जानना', दोनों को जानना कहा जा सकता है। केवल जानने का प्रकार दोनों में विभिन्न रूप से पाया जाता है,—ईश्वर का जानना पूर्ण है और उसकी तुलना में मानव का ज्ञान अधूरा और सर्वथा अपूर्ण है। परन्तु पशु, मानव तथा ईश्वर के जानने के 'प्रकार' में अन्तर ही नहीं है, परन्तु इन सभी प्रकार के जानने में साम्य भी है और इसी साम्य के हेतु सभी प्रकार के जानने को 'ज्ञान' की सजा दी जाती है। साम्य इस बात में है कि जानने के सभी प्रकार-भेदों में चाहे वह पशु का हो या मानव का या ईश्वर का हो) किसी वस्तु का रूप ज्ञाता के जानने की मात्रा के अनुरूप ग्रहण किया जाता है। जानने की इस परिभाषा के अनुसार :

१. ईश्वर सभी वस्तुओं के रूप को उनके वास्तविक रूप में अपनी पूर्णता के अनुरूप जानता है।
२. मानव सभी वस्तुओं के रूप को उनके वास्तविक रूप में मानव पूर्णता के अनुरूप जानता है।

३. पशु सभी वस्तुओं के रूप को उनके वास्तविक रूप में धार्मिक भाषा के अनुरूप जानता है ।

अतः, सभी प्रकार के जानने में वस्तुओं का रूप उनकी वास्तविकता में ज्ञाता पात्र की पूर्णता की भाषा के अनुरूप जाना जाता है और यही बात सभी प्रकार के ज्ञान में एकरूप में पाई जाती है । इसलिए 'जिम कुत्ते' के अपने कुकुर-धर के जानने को भी जानना ही कहा जाएगा और प्लेटो के अपने दर्शन को जानने को भी जानना ही कहा जाएगा और ईश्वर के जानने को भी जानना ही कहा जाएगा ।

अब जो बात 'जानने' के संबंध में कही गई है, वही बात बुद्धि, प्रेम, शुभत्व इत्यादि के प्रसंग में कही जा सकती है । इसलिए मानव जानता है कि ईश्वर का ज्ञान, प्रेम और शुभत्व मानव की अपेक्षा इतना पूर्ण है कि मानव अपनी अपूर्णता के अनुरूप उन्हें नहीं बता सकता है । परन्तु वह (मानव, भक्त, ईश्वरवादी) जानता है कि ये सब उदात्त गुण ईश्वर के लिए भी (कुछ बातों में सभी प्रकार के शुभत्व, ज्ञान, प्रेम इत्यादि में साम्य रहने के कारण) प्रयुक्त हो सकते हैं ।

फिर ईश्वर और सभी सृष्ट वस्तुओं में कुछ समानता का रहना अनिवार्य है । इसका कारण है कि यह सृष्टि कार्य है और ईश्वर इसका आविर्कारण है और इन दोनों में समानता पाई जाती है । जहाँ तक मानव के ई-कपन का प्रश्न है, मानव ईश्वर को उसके सृष्टि कार्य के आधार पर ही जान सकता है । अक्बाइनस के अनुसार ईश्वर (यद्यपि ईश्वर सृष्टि विश्व का स्वयं कोई भाग नहीं है) और विश्व के बीच पाँच प्रकार के संबंध दिखाइ देते हैं, अर्थात् विश्व का :

- (क) संबालित किया जाना,
- (ख) निमित्त कारण से प्रवर्तित होना,
- (ग) अपने अस्तित्व में संरक्षित रहना,
- (घ) अन्य सत्ता के द्वारा बढ़कर उत्कृष्ट होना,
- (ङ) अभिकल्पित होना ।

यह ठीक है कि विश्व में किसी अमुक सृष्ट वस्तुओं का अन्य सृष्ट वस्तुओं के द्वारा संबालित होना और इस विश्व का ईश्वर-द्वारा संबालित होना दोनों

सर्वथा प्राकारिक रूप से भिन्न हैं; तो भी ईश्वर के द्वारा संचालित होने और अन्य सृष्ट वस्तु के द्वारा संचालित होने में इतना भर साम्य है कि ईश्वर के विषय में यह कहा जा सकता है कि ईश्वर इस विश्व का संचालन करता है, तथा इस विश्व का निमित्त कारण और उसका पालक है, इत्यादि। अतः, ईश्वर के संबंध में कुछ शब्दों को प्रयुक्त कर ईश्वर की संसूचना प्राप्त की जा सकती है।

अपितु, ईश्वर और समस्त सृष्ट वस्तुओं में छ गुणों में साम्य है। इन छः गुणों को अक्वाइनस ने 'अनुभवातीत विधेय धर्म' (ट्रांसडेंटल्स) संज्ञा दी है, अर्थात् सत् (बीइंग), वस्तु (थिंग), एकत्व, विशिष्टता, सत्य और शिव। ये अनुभवातीत विधेय धर्म सभी वस्तुओं में चाहे वे सीमित हो या असीमित, सृष्ट हो या मृष्टिकर्ता ईश्वर हो, सभी में एकार्थक रूप में पाए जाते हैं। अतः, ये गुण मानव और ईश्वर के विषय में एकार्थक रीति से प्रयुक्त हो सकते हैं।

अतः मानव ईश्वर के संबंध में अनेक ऐसे शब्दों का प्रयोग करता है जो उचित रीति से केवल मानव के लिए प्रयुक्त किये जा सकते हैं, परन्तु इन शब्दों को बिन। एकार्थक रीति से प्रयुक्त किये हुए ईश्वर के संबंध में व्यवहृत कर ईश्वर-विषयक संसूचना प्राप्त की जा सकती है। इसका मुख्य आधार है अनुपातिम्व का सिद्धान्त। चूंकि सभी वस्तुओं में, सीमित और असीमित, पूर्णता की मात्रा सोपानक्रमिक रूप में पाई जाती है, इसलिए सभी उदात्त गुण ईश्वर से लेकर सृष्ट वस्तुओं तक अपनी पूर्णता की मात्रा के अनुरूप अभिव्यक्त होते रहते हैं। यही कारण है कि उदात्त गुणों को ईश्वर के विषय में भी संसूचनात्मक रीति से प्रयुक्त किया जा सकता है, यद्यपि इन गुणों की पूर्णता की जो, ईश्वर में पाई जाती है, मानव कभी भी नहीं जान सकता है। इसलिए शुभत्व, प्रेम, ज्ञान इत्यादि ईश्वर के संबंध में न तो एकार्थक रीति से और न अनेकार्थक रीति से प्रयुक्त किये जा सकते हैं, परन्तु उन्हें केवल साम्यानुमानिक रीति से ही प्रयुक्त किया जा सकता है।

प्रालोचना

१. सर्वप्रथम, अपने साम्यानुमान-सिद्धान्त में अक्वाइनस मान लेते हैं कि ईश्वर है, उसके संबंध में जो शब्द काम में लाये जाते हैं, वे संसूचनात्मक हैं। उन्हें केवल यही निर्धारित करना था कि किस प्रकार से इन शब्दों को ईश्वर के संबंध में स्पष्ट किया जा सकता है, क्योंकि उनकी दूसरी अवधारणा के

अनुसार ईश्वर अतीत और असीम है और इसलिए ईश्वर के संबंध में कोई भी शब्द अक्षरशः नहीं काम में लाया जा सकता है। परन्तु ईश्वर अतीत और असीम है, यह ईश्वरवाद की अवधारणा है। यदि ईश्वर शुद्ध रूप से अतीत हो तो वह मानव मन और बचन से भी अतीत हो जाता है और ऐसा स्वीकार कर लेने से अज्ञेयवाद स्थापित हो जाता है। परन्तु यदि ईश्वर अज्ञेय हो जाए तो वह किस प्रकार उपास्य कहलाएगा? इसलिए अक्वाइनस इस अज्ञेयवाद से बचने के लिए साम्यानुमान के सिद्धान्त को प्रस्तुत करते हैं। पर क्या वे अज्ञेयवाद से अपना पिंड छुड़ा सके हैं?

२. अक्वाइनस का साम्यानुमान अरस्तू की तत्त्वमीमासा पर आधारित है, पर तु तत्त्वमीमासात्मक ज्ञान को समकालीन दार्शनिक विचारधारा के अनुसार कोई भी वैज्ञानिक मानने को तैयार नहीं होगा। अतः तत्त्वमीमासात्मक साम्यानुमान के आधार पर ईश्वर-संबंधी कथन को तथ्यात्मक अथवा संसूच-नात्मक नहीं स्वीकार किया जा सकता है। यह बात निम्नलिखित रूप से स्पष्ट की जा सकती है।

(क) अक्वाइनस के अनुसार यद्यपि ईश्वर अपनी सभी सृष्ट वस्तुओं से अतीत है तो भी छः अनुभवातीत विधेयधर्म सत्, शुभ, सत्य, एकत्व, अस्तित्व तथा पृथक्त्व सभी सत्ताओं में, सीमित-असीमित, सृष्ट तथा सृष्टिकर्ता में एक रूप से पाए जाते हैं। पर क्या इस अनुभवातीत विधेयधर्म के द्वारा ईश्वर के संबंध में किसी भी प्रकार का साक्षात् ज्ञान प्राप्त होता है? ऊपर से देखने में ऐसा आभासित होता होगा कि कम-से-कम 'सत्य' और 'शुभ' को ईश्वर के संबंध में नैतिक अर्थ में काम में लाया गया होगा। बात ऐसी नहीं है। 'शुभ' शब्द को अरस्तूय अर्थ में काम में लाया गया है जिस अर्थ में उसी को शुभ कहा जा सकता है जो वस्तु के अपने लक्ष्य को सिद्ध करने में सफल हो। तब ईश्वर का क्या लक्ष्य है? ईश्वर का तो कोई लक्ष्य नहीं है और इसलिए ईश्वर के लिए वही शुभ है जो ईश्वर की अपनी सत्ता को जारी रखने में सफल हो अर्थात् जो ईश्वर की सत्ता के अनुरूप हो। दूसरे शब्दों में वही शुभ है जो ईश्वर की सत्ता को सत्तायुक्त रखे। यह केवल पुनरुक्तिमात्र है और और इस प्रकार के 'शुभ' से वही अभिव्यंजित होता है कि ईश्वर की सत्ता, सत्ता है और यही उसका शुभत्व है। इस प्रकार के सभी अनुभवातीत विधेय-पदों से यह ध्वनित होता है कि ईश्वर वह है जो है और इसलिए इन विधेय-पदों से ईश्वर के स्वरूप पर किसी प्रकार का प्रकाश नहीं पड़ता है।

(ख) सामान्यमान का मुख्य तत्त्व सृष्टि वस्तुओं और सृष्टिकर्ता की पूर्णता की मात्रा के अनुसार सभी वस्तुओं की सोपानक्रमिक व्यवस्था में देखा जाता है। परन्तु यह आसानी से समझा जा सकता है कि जिम कुत्ते का ज्ञान और मानव का ज्ञान उनके मस्तिष्क तथा उनकी बुद्धिमाप के अनुपात से निरूपित किया जाता है, क्योंकि मानव पशु तथा मानव के सारतत्त्व को बोझा-बहुत जानते हैं। ईश्वर का सारतत्त्व मानव बुद्धि से बाहर की बात है और ईश्वरवादी भी ईश्वर के सारतत्त्व को नहीं जानते हैं। ऐसी स्थिति में 'ईश्वर का ज्ञान ईश्वर की पूर्णता के अनुरूप है' वास्तव में इस कथन का तात्पर्य यही होता है कि ईश्वर का ज्ञान स्वयं ईश्वर को ज्ञात होता है, परन्तु इस ईश्वरीय ज्ञान को मानव कभी भी नहीं जान सकता है। अतः, वस्तुओं को ईश्वर की पूर्णता की मात्रा के अनुसार सोपानक्रमिक व्यवस्था में रखने से वस्तुओं पर किसी प्रकार का प्रकाश नहीं पड़ता है, क्योंकि यदि ईश्वरीय पूर्णता का ही ज्ञान नहीं होगा तो उसकी मात्रा के अनुरूप किसी भी व्यवस्था का केवल छद्म ज्ञान ही संभव हो सकता है।

(ग) फिर यह कहना है कि सृष्टि और ईश्वर में संचालित होने, निमित्त कारण से उत्पन्न होने, इत्यादि का संबंध है, केवल मनमानी बात है, क्योंकि ये सभी संबंध इसी आधार पर टिके हुए हैं कि ईश्वर को आधिकारण माना जाए और इस सृष्टि को उसका कार्य और इस आधिकारण और इस कार्य में समानता का संबंध है। परन्तु वैज्ञानिक दृष्टि के अनुसार कारण-कार्य में किसी प्रकार की समानता का रहना आवश्यक नहीं। उदाहरणार्थ, बिजली पक्षे के चलने और बटन दबाने के बीच किसी प्रकार की समानता नहीं; इनके बीच कार्यपरक निर्भरता का संबंध है। परन्तु टामसवादी यहाँ आपत्ति कर सकते हैं कि अक्वाइनस ने कारण-कार्य सिद्धान्त को वैज्ञानिक अर्थ में नहीं, बल्कि अस्त्यर्थ अर्थ में प्रयुक्त किया है। इस अर्थ में कारण-कार्य के संबंध को पूर्वापर अथवा कालिक संबंध मानना नहीं चाहिए। अक्वाइनस के अनुसार कारण-कार्य का संबंध वास्तव में हेतु-फलवाक्य अथवा पूर्ववर्ती-अनुवर्ती का है। इस प्रकार का संबंध तर्कनिष्ठ आपादान का संबंध हो सकता है। परन्तु यदि ईश्वर और सृष्टि में तर्कनिष्ठ निर्भरता का सम्बंध हो तो इस संबंध को वास्तविक नहीं माना जायगा, क्योंकि तर्कनिष्ठ निर्भरता का संबंध परिभाषित पक्षों, प्रतिज्ञप्तियों के बीच होता है, न कि यथार्थ वस्तुओं

के बीच । परन्तु दामसवादी कारण-कार्य अथवा सृष्ट वस्तुओं को ईश्वर पर विशेष अर्थ में 'निर्भर' मानते हैं। यह निर्भरता ईश्वर के सृष्टि-कर्तृत्व पर आधारित होती है। सभी सृष्ट वस्तुएँ अपने सृष्टिकर्ता ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व पर निर्भर रहती हैं। तब क्या ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व की शक्ति को साक्षात् रीति से जाना जा सकता है ? ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व की शक्ति मानव बुद्धि से बाहर है। तब इसे हम साम्यानुमानिक रूप से समझ सकते हैं। अतः, साम्यानुमान का आधार भी साम्यानुमानिक है। पर यह हुआ अकानुमान। वास्तव में साम्यानुमान के आधार को सार्वजनिक, सामान्य तथा पुनरावृत्तीय अनुभूति पर आधारित होना चाहिए। चूँकि साम्यानुमान का ही आधार साम्यानुमानिक है, इसलिए साम्यानुमान का ही कोई ठोस आधार नहीं दिखता है।

३. अक्वाइनस ऐसा संकेत करते हैं कि सभी सद्गुण जैसे, ज्ञान, शुभत्व, प्रज्ञा इत्यादि ईश्वर में ही पूर्ण में पाए जाते हैं और नवप्लेटोवादी विचारधारा के अनुसार ये सद्गुण अनुक्रमिक रीति से स्थूल वस्तुओं में कम मापानों में पाए जाते हैं। या तो ये सद्गुण ईश्वर में ईश्वर के तत्त्व के रूप में पाए जाते हैं, या ये गुण ईश्वर के बाह्य अथवा आकस्मिक गुण हैं। यदि ये सद्गुण ईश्वर के बाह्य गुण हैं तो वे वास्तव में ईश्वरीय गुण नहीं हैं और इनका अन्त में ईश्वर से कोई संबंध नहीं है। ईश्वर इन गुणों के बिना भी ज्यों का त्यों बना रहता है। ऐसी स्थिति में ऐसा कोई गुण ईश्वर के लिए नहीं बताया जा सकता है जो ईश्वर में निहित रहता है। ईश्वर अन्त में निगुण और निराकार होकर या तो शून्यवत् हो जाता है, या अज्ञेय।

इन सद्गुणों को यदि ईश्वर का अन्तरस्थ गुण माना जाए, तो ईश्वर को ही गुणों का प्राथमिक तुल्यरूप पद माना जाएगा और मानव, पशु इत्यादि को गौण तुल्यरूप पद माना जाएगा। परन्तु यदि ईश्वर को इन गुणों को प्राथमिक तुल्यरूप पद माना जाए तो इससे ध्वनित होता है कि ईश्वरवादी को इसका साक्षात् ज्ञान है कि ये गुण ईश्वर में पाए जाते हैं। परन्तु यदि डी. वेली के इस मन की* स्वीकार कर लिया जाए तो ईश्वर के संबंध में साक्षात् ज्ञान को छोड़कर क्यों साम्यानुमान की मदद ली जाए ?

अन्त में निष्कर्ष यही स्थापित होता है कि ई-कथन संज्ञानात्मक नहीं है और इसे संसूचनात्मक नहीं स्वीकार किया जा सकता है। ईश्वर प्रतीक है,

* डी. वेली, दि सेन्स ऑफ दि प्रेसेन्स ऑफ गॉड—पृ. ११६-१२१।

परन्तु यह प्रतीक ईश्वरवादी का बाह्यनिष्ठ मालूम होता है और इसलिए ईश्वरवादी प्रतीकवादी ईश्वर को वास्तविक सत्ता समझता है और ई-कथन को वर्णनात्मक मानता है। यह बात पॉल तील्लिख के धर्मदर्शन में स्पष्ट हो जाती है जिसको अब चर्चा की जाएगी। स्वयं तील्लिख अपने प्रतीकवाद को साम्या-नुमान का ही संशोधित रूप मानते हैं। इसलिए इसी धर्मविचार में पॉल तील्लिख का विचार लोकप्रिय सिद्ध हुआ है।

पॉल तील्लिख (सन् १८८६-१९६६) का प्रतीकवाद

क्ला० क० रि०—जॉन हिक सम्पादक, क्लासिकल ऐंड कंटेम्परेरी रिडिंग्स इन दि फिलॉसफी आव रिलिजन।

पॉल तील्लिख, टू टाईप्स आव फिलॉसफी आव रिलिजन।

“ एग्जिस्टेंशियल अनालीसेज् ऐंड रिलिजस सिम्बल्स।

डाइनेमिक्स—डाइनेमिक्स आव फेथ।

इस पुस्तक के तृतीय अध्याय में प्रतीक के संबंध में महत्त्वपूर्ण लेख है।

फि० रि०—पॉल तील्लिख, सिम्बल्स आव फेथ, फिलॉसफी आव रिलिजन, स जॉर्ज अबनेथी एव टामस लैंगफॉर।

रि० ए० टी०—दि मीनिंग ऐंड जस्टिफिकेशन आव रिलिजस सिम्बल्स, रिलिजस एक्स्पीरियेंस ऐंड ट्रूथ, स० एम० हूक०।

इस पुस्तक में तील्लिख के दो लेख प्रारंभ और अन्त में हैं और अन्य लेखकों के भी तील्लिख के प्रतीकवाद के संबंध में समीक्षात्मक लेख हैं।

सि० थे०—पॉल तील्लिख, सिस्टमैटिक थेओलॉजी, तीन भाग। पॉल तील्लिख की यह मुख्य रचना है।

पॉल तील्लिख समकालीन धर्मदर्शनियों में प्रमुख माने जाएंगे। आपने अक्षाइनस के साम्यानुमान के सिद्धान्त को प्रतीकवाद के रूप में परिणत कर ईश्वर-विचार को समकालीन अस्तित्ववाद के आधार पर स्पष्ट किया है। साथ ही साथ प्रोटेस्टेंट परम्परा को मानते हुए आपने धार्मिक अनुभूति को जीवन की प्रमुख निधि मानी है। आपके विचार में अगस्टिन, अक्षाइनस और

कर्कीगोर्द का बेजोड़ सम्मिश्रण है। भारतीय धर्मदार्शनिकों के लिए भी पॉल तीलिख का सिद्धान्त उपादेय है क्योंकि आपकी विचारधारा में शाकर मत की बहुत अधिक प्रतिध्वनि मिलती है।

पॉल तीलिख तत्त्वमीमासी हैं और आप स्वीकारते हैं कि सभी सृष्ट वस्तुओं से परे और अतीत सत्ता है जो सभी वस्तुओं का मुख्य आधार है। इसे तीलिख ने 'सत्' की सज्ञा दी है। यह सत् हेगेल के सत् के समान शून्य नहीं है। तीलिख ने इस परम् तत्त्व को 'शक्तिपूर्ण सत्' माना है जो सभी वस्तुओं को संचालित तथा संरक्षित किये रहता है*। सत् ज्ञाता-ज्ञेय, जड़-आत्मा तथा सभी विचारों के भेद से परे और स्वतंत्र माना जा सकता है और इसलिए शकर और अक्वाइनस के समान पॉल तीलिख सत् को अनिवर्चनीय मानते हैं और इस अर्थ में आप परम सत् को 'निरुपाधिक अतीत' सज्ञा देते हैं। यद्यपि इस निरुपाधिक अतीत को शब्दशः वर्णित नहीं किया जा सकता है, तो भी यह सभी वस्तुओं का मुख्य और एकमात्र आधार है। चूंकि परम सत् सभी सीमित अथवा सृष्ट वस्तुओं का आधार है, इसलिए सभी सीमित वस्तुएँ परम सत् में भागग्राही होती हैं और इसलिए अपने सीमित रूप में असीमित परम सत् का बोध कराती हैं। परन्तु यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि कोई भी सीमित वस्तु अपरिमित सत् को सम्पूर्णतया बोधित करने में समर्थ नहीं हो सकती है। अतः, सीमित वस्तु परम सत् को बोध कराने में समर्थ भी होती है और नहीं भी। यह है विरोधाभास जो मानव के लिए सत्य मानना चाहिए।

अक्वाइनस ने कारण-कार्य के आधार पर माना था कि कार्य को कारण के सदृश्य मानकर कार्य के आधार पर (अर्थात् ईश्वर को विश्व का आदिकारण समझकर) नृष्ट वस्तुओं को सीमित गुणों के द्वारा ईश्वर के संबंध में साम्या-नुमानिक संसूचना प्राप्त की जा सकती है। इसी बात को तीलिख ने अस्तित्ववादो तत्त्वमीमासा के आधार पर कहा है कि सृष्टि एवं सीमित वस्तुएँ परम सत् के विषय में इसलिए सीमित रूप में बोध करा सकती हैं कि ये सीमित वस्तुएँ वास्तव में परम सत् में भागग्राही होती हैं और इसलिए परम सत् को सीमित रूप में व्यक्त करने में समर्थ मानी जायेंगी। परन्तु यह भी सत्य है कि परम सत् सभी सीमित वस्तुओं से परे और अतीत है। इसलिए

* हिस्टैमैटिक नेब्रोसनी—भाग २, पृ० ११।

कोई भी सीमित वस्तु परम सत् को सम्पूर्णतया व्यक्त करने में असमर्थ होगी। चूंकि तीलिख इस बिरोधाभासी अवधारणा को मानकर चलते हैं, इसलिए वे अक्वाइनस की अपेक्षा धार्मिक अनुभूति पर अधिक प्रकाश डाल सकते हैं।

अस्तित्ववादी परम्परा को स्वीकार करते हुए तीलिख का कहना है कि सृष्टि एक सीमित जीव अपरिमित सत्ता से ही निस्सृत हुआ है और वर्तमान स्थिति में अपने सीमितपन को मानकर व्यक्ति में सभी वस्तुओं की क्षयभंगुरता के ज्ञान से दुःखिता और असत् हो जाने का भय हो जाता है। तीलिख ने तीन प्रकार की दुःखिता का उल्लेख किया है जो असत् के प्रभाव से उत्पन्न होती हैं*।

(क) सामान्य रूप से असत् के कारण अपने तत्त्व को नहीं प्राप्त करने का भय; सापेक्षतया नियति-विधान की प्रतिकूलता का भय तथा निरपेक्षतया मृत्यु-भय।

(ख) सामान्य रूप से असत् के कारण आध्यात्मिक आत्मसमर्पण अथवा आत्माभिपुष्टि की अप्राप्ति का भय; सापेक्षतया जीवन की निस्सारता से उत्पन्न दुःखिता तथा निरपेक्षतया विश्व और जीवन की निरर्थकता का भय।

(ग) सामान्य रूप से असत् के कारण नैतिक पतन का भय, सापेक्षतया आत्मग्लानि से उत्पन्न दुःखिता और निरपेक्षतया अपराधी होकर निन्दित हो जाने का भय।

निरुपाधिक अतीत के द्वारा व्यक्ति अपनी इस दुःखिता का निवारण करता है और अपनी तात्त्विक सत्ता को स्थिर करता है। फ्रायड ने 'दि प्यूचर भाव ऐन इल्यूज़न' में दिखाया है कि मानव के अन्दर निर्वलता और निस्सहायता का भाव शारीरिक और मानसिक कष्ट, सामाजिक दुर्भाव और आतंक तथा मृत्यु-भय सर्वदा बना रहता है। फ्रायड ने भी माना था कि धार्मिक अनुभूति के आधार पर मानव अपनी दुःखिताओं से मुक्त होकर जीवन में स्थिरता प्राप्त करता है। परन्तु फ्रायड ने ईश्वर में आस्था को बचपना और मनोव्यक्ति मनस्ताप कहकर ठुकरा दिया है। इसके विपरीत तीलिख के अनुसार ईश्वर में भक्ति तथा आस्था प्राप्त करने पर व्यक्ति अपने तात्त्विक, आध्यात्मिक तथा नैतिक स्थिरता को प्राप्त कर सकता है।

* तीलिख, पॉल, दि कोर ऑफ़ डूबी—अध्याय २।

फिर फायड ने अपनी पद्धति के अनुसार यह अवश्य सिद्ध करने की कोशिश की है कि ईश्वर-पूजा मानव में लगभग चेतना के प्रादुर्भाव के काल से ही अब तक जारी है। यही कारण है कि उन्होंने ईश्वरवाद के विकास को मानव के आतीय विकास से संबद्ध किया है। इससे अभिलक्षित होता है कि धार्मिक प्रवृत्ति मानव में अनादिकाल से ही जड़ पकड़े हुए है। परन्तु फायड ने अपने मनोवैज्ञानिक दुराग्रह के कारण सम्पूर्ण धार्मिक अनुभूति को मानव आति की दमिनि पितृ-ग्रंथि का आरोपण-भाव कहकर धार्मिक भाव की गहराई को ठुकरा दिया है। परन्तु अनेक धर्मदार्शनिक धर्म को मानव में अन्तर्निहित प्रागनुभविक प्रवृत्ति मानते हैं। पॉल तीलिख भी इसी परम्परा को अपनाते हुए बताते हैं कि मानव बिना धर्म के तथा किसी न किसी आराध्य देवता या आदर्श के नहीं रह सकता है^१।

चूँकि मानव अपने को वस्तु, दुःखी, आर्तकित, निस्सहाय पाता है और वह इस दशा में रह नहीं सकता है, यह दशा असत् के प्रभाव से उत्पन्न होती है और चूँकि असत् केवल सत् के ही द्वारा दूर हो सकता है, इसलिए मानव परम सत् अथवा निरुपाधिक अतीत को अपनाकर अपनी दुःखिन्ता से मुक्त होकर स्थिरता प्राप्त कर सकता है। परन्तु निरुपाधिक अतीत परम सत् अनिर्वचनीय है^२, शुद्ध रूप में निर्गुण, निराकार तथा अबास्तविक है। इसे किस प्रकार अपनाया जा सकता है? मानव में मूल प्रवृत्ति रहती है, जिससे अनुक्रियाशील होकर व्यक्ति परम सत् को प्राप्त करने के धुन में लगा रहता है। इसलिए परम सत् के प्रति अनुक्रियाशील होकर व्यक्ति ईश्वर के माध्यम से उसे प्राप्त करना चाहता है। अब ईश्वर का क्या स्वरूप है और क्यों ईश्वर-प्राप्ति के द्वारा व्यक्ति अपनी स्थिरता प्राप्त करता है।

परम सत् को तीलिख प्राकृतिक सत्ता नहीं मानते, क्योंकि परम सत् सभी वास्तविक और सीमित वस्तुओं की आधारभूत शक्ति होते हुए भी उनसे परे और अतीत है। इस परम सत् को 'निरपेक्ष' भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि 'निरपेक्ष' वह है जिसे किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा न हो। ऐसी दशा में परम सत् का मानव से कोई लगाव नहीं हो सकता है और यदि लगाव न हो तो

१. डाइनैमिक्स—पृ. १००-१०१, १०६, ११४, १२६।

२. 'बास्तविक' सीमित, शुद्ध तथा देश-काल में प्राप्य दृग्निष्ठभूत सत्ता को कहा जाता है और परम सत् को इस अर्थ में बास्तविक नहीं माना जा सकता है।

परम सत् को मानव कैसे अपना सकता है ? इसलिए परम सत् का मानव से लगाव है और फिर वह मानव और सभी सीमित वस्तुओं से अतीत भी है । इसी विरोधाभासी परिस्थिति में मानव इस विश्व की अथवा अपनी सीमित अनुभूति के आधार पर अतीत, अनिर्वचनीय परम सत्ता को अपनाकर स्थिरता प्राप्त करता है । विश्व की वह सोमत् वस्तु जिसके आधार पर परम सत्ता को समझा जाता है, उससे लगाव लगाया जाता है और इस लगाव के फलस्वरूप शक्ति प्राप्त की जाती है, उसे तीलिख 'प्रतीक' संज्ञा देते हैं । 'ईश्वर' में भी प्रतीक का अर्थ है और फिर ईश्वर में निरुपाधिक परमसत् का भी अर्थ है, और यही बात सभी प्रतीकों में पायी जाती है । परन्तु अन्य प्रतीकों की अपेक्षा ईश्वर में परम सत् अपने परम रूप में रहता है और यही कारण है कि ईश्वर के द्वारा भक्तों में विशेष प्रकार की शक्ति प्राप्त होती है । हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि तीलिख के अनुसार परम सत् शक्तिपूर्ण सत् है और इसकी प्राप्ति से सभी प्रकार के असत् से उत्पन्न दुष्प्रभाव को दूर किया जा सकता है ।

प्रतीक-सिद्धान्त *

तीलिख के अनुसार वह परम सत्, जो मानव की संलग्नता का एकमात्र विषय है केवल प्रतीकों के ही द्वारा बोध किया जा सकता है । यह बात भी अक्वाइनस से मिलती है, क्योंकि अक्वाइनस के अनुसार भी ईश्वर के संबंध में केवल साम्यानुमानिक सम्भावण संभव हो सकता है । परन्तु साम्यानुमान और प्रतीक में अन्तर है । यह ठीक है कि साम्यानुमान के समान जो अन्य किसी प्रकार से (अर्थात् साक्षात् अथवा अक्षरशः रूप से) व्यक्त नहीं किया जा सकता है वह केवल प्रतीकों के ही द्वारा कथनीय हो सकता है । परन्तु प्रतीकों को चिह्न, लक्षण अथवा संकेतों से एकदम भिन्न मानना चाहिए । साधारण शब्द जो किसी भी भाषा में व्यक्त किए जाते हैं, उन्हें चिह्न कहा जा सकते हैं । चिह्न मनगढन्त होते हैं और आवश्यकतानुसार स्वेच्छा से बदले जा सकते हैं । फिर यदि दो या दो से अधिक घटनाओं में प्राकृतिक कार्य-कारण का संबंध हो तो ऐसे प्राकृतिक चिह्न को लक्षण कहा जा सकता है । उदाहरणार्थ, काले बादल को वर्षा होने का 'लक्षण' पुकारा जा सकता है । लक्षणों और

* तीलिख ने प्रतीक-सिद्धान्त को अपनी सभी पुस्तकों में लिखा है, परन्तु विशेषकर यह शाहनेमिक्ख, क्ला. कं. रि., रि. ए. टी., फि. रि. तथा सि. वे. में इसका उल्लेख मिलता है ।

बिह्वों के विपरीत, तीलिख के अनुसार, प्रतीक वे हैं जो शक्ति अथवा उत्प्रेरणा प्रदान करते हैं। इसलिए तीलिख के अनुसार, सभी शक्तियों के आधार परम सत् में प्रतीक भागग्रहण करते हैं। अतः, प्रतीकों के द्वारा व्यक्तियों में असाक्षात् रीति से परम सत् की शक्ति का संचार होता है। शब्दों को ह्मन्ना-नुसार बदला जा सकता है। उदाहरणार्थ, 'लाल' को आपत्ति का सूचक माना जाता है। परन्तु यदि समाजवादी चाहे तो 'लाल' को आदर, क्रान्ति का तथा उन्नति का चिह्न बना सकते हैं। परन्तु ईसाई देशों में 'क्रूश' को इस रूप से नहीं बदला जा सकता है। यही कारण है कि प्रतीकात्मक कथन को तत्त्वात्मक अथवा संज्ञानात्मक नहीं समझना चाहिए। प्रतीकों के स्वरूप को निम्नलिखित लक्षणों के द्वारा व्यक्त किया जा सकता है।

१. यदि परम सत् वह हो जिसे प्रतीकों के द्वारा व्यक्त किया जाता है तो हम परम सत् को 'प्रतीक्य' पुकार सकते हैं, अर्थात् वह जिसे प्रतीकों के द्वारा व्यक्त किया जाए। अब प्रतीक प्रतीक्य में भागग्राही होते हैं। यह बात जादू और देवकथा से भी मिलती है। जादू में हम राम का पुतला बनाकर पुतला में आग लगा देते हैं ताकि जिस प्रकार की यातना पुतले को हो उसी प्रकार की यातना अथवा क्षति राम को भी हो जाए। यहाँ पुतला राम में भागग्राही होता है। इसी प्रकार देवकथा के माध्यम से व्यक्ति अलौकिक शक्ति के साथ आत्मसात् करने की बात करते हैं, क्योंकि देवकथा अलौकिक शक्ति में भागग्राही होती है। इसी प्रकार किसी देश का झंडा इसलिए प्रतीक कहा जाता है कि यह झंडा अपने अमुक देश का प्रतिनिधित्व करता और उस देश की शक्ति और महानता का भागग्राही होता है। इस रूप में तिरंगे झंडे की मानहानि देश की मानहानि है और तिरंगे गौरव को बढ़ाना देश की मान-मर्यादा को बढ़ाना कहा जाएगा। यहाँ स्मरण रखना चाहिए कि प्रतीक प्रतीक्य में भागग्राही होता है, न कि प्रतीक को काम में लानेवाला प्रतीक्य में भागग्राही होता है। उदाहरणार्थ, त्रिशूल महादेव की शक्ति में भागग्राही होता है, न कि शैव्य शिव में भागग्राही होता है। इसी प्रकार 'क्रूश' ईसा का प्रतीक है और ईसा का भागग्राही होता है।

एक प्रतीक दूसरे प्रतीकों का सूचक हो सकता है, परन्तु अन्त में प्रतीक निरुपाधिक सत् की ओर निर्देश करता है। उदाहरणार्थ, क्रूश ईसा की विमोक्षक मृत्यु का सूचक होता और स्वयं ईसा ईश्वर का प्रतीक है और ईश्वर अन्त में परम सत् का प्रतीक है।

२. प्रत्येक प्रतीक आत्मातिक्रामक होता है, अर्थात् प्रतीक बराबर प्रतीक्ष्य की ओर संकेत करता है और कभी भी यह प्रतीक्ष्य का स्थान नहीं ग्रहण कर सकता है। इस अर्थ में प्रतीक को पारदर्शी भी कहा जा सकता है। जिस प्रकार हम ऐनक के पीछे से, पीछे को नहीं, बरन् पीछे से पार की वस्तु को देखते हैं; उसी प्रकार प्रतीक द्वारा हमें प्रतीक्ष्य का भान होता है, न कि हम प्रतीक्ष्य को छोड़कर प्रतीक को जानना चाहते हैं। यदि प्रतीक परम सत् का स्थान ले ले, तो तीलिङ्ग के अनुसार मूर्तिपूजा का बोध चला आता है। इसका कारण है कि प्रतीक सीमित वस्तु, ऐतिहासिक व्यक्ति या अन्य कोई सांसारिक वस्तु होती है। जैसे, ईसा तथा बुद्ध ऐतिहासिक व्यक्ति थे। परन्तु ऐतिहासिक होने के नाते ये व्यक्ति सीमित हैं और सीमित व्यक्ति को उपासना का विषय तर्कसंगत रूप से नहीं माना जा सकता है।

३. प्रतीकों का तीसरा लक्षण है कि वे किसी की इच्छा पर निर्भर नहीं करते हैं। यहाँ युग की युक्ति अनुस्मृत होती है। युग के अनुसार आराध्य प्रतिमा या प्रतीक हमारे अचेतन से उत्पन्न होता है और इसलिए यह किसी व्यक्तिविशेष की चेतना पर आधारित नहीं होता है। पॉल तीलिङ्ग का कहना है कि धार्मिक प्रतीक अचेतन पर अवश्य निर्भर करते हैं और फिर जब तक समाज और जाति किसी प्रतीक को धार्मिक उद्बोध का माध्यम न मानें तब तक वह प्रतीक सर्वग्राह्य नहीं होता है। प्रत्येक प्रतीक अपने-अपने युग में परम सत् का बोध कराने और इसकी शक्ति से उस प्रतीक को स्वीकार करनेवाले व्यक्ति को शक्ति प्रदान करता है। परन्तु ज्ञानवृद्धि के कारण तथा अन्य स्थितियों के उत्पन्न हो जाने के कारण प्रतीक अपने आप क्षीण हो जाते और धार्मिक स्थान पर चिह्न अथवा प्रत्यय बन जाते हैं। एक समय था जब पाश्चात्य जगत में जीऊस, थॉर, मित्र इत्यादि शक्तिशाली धार्मिक प्रतीक थे। इसी प्रकार इन्द्र भी सर्वोच्च ईश्वर माने जाते थे। परन्तु कालगति में अनेक प्रतीकों का विलयन हो जाता है और पश्चात्य जगत् में धर्म-विचारक सोच रहे हैं कि ईश्वर भी अब मानव दृष्टि से जीसस होता जा रहा है। अतः, प्रत्येक प्रतीक की अपनी कालगति होती जिसमें उसका उदय-अस्त होता है। प्रतीकों की यह गति कोरी बुद्धि और मानव चेतना का ही खेल नहीं है। यह गति मानव जीवन की समस्त अनुभूति से स्पष्ट की जा सकती है। अतः, प्रतीकों में निहित धार्मिक अनुभूति को काल्पनिक तथा आत्मनिष्ठ नहीं माना जा सकता है।

४. फिर विस्मय, रामज्जे प्रभृति विचारकों के समान तीलिङ्ग का कहना है कि प्रतीकों के आधार पर नवीन दृष्टि उत्पन्न हो जाती है जिसके द्वारा नवीन मानसिक स्थिति का विस्तार होता है और नवीन सृष्टियाँ गोचर होने लगती हैं। बुद्धबल चित्र के प्रति नवीन दृष्टि के हो जाने पर द्रष्टा में अन्तर तो आ ही जाता है, परन्तु इस अन्तर के साथ बुद्धबल चित्र में वास्तविक नवीन तथ्यों का भी बोध होने लगता है। अहल्या की कथा सुनकर केवट में राम के प्रति केवल भक्ति का ही संचार नहीं हुआ, पर राम भी क्षत्रिय योद्धा न होकर भगवान् दीखने लगे। इसी प्रकार क्रूरा पर चढ़ाये गये दो डाकुओं में से एक ने ईसा को देखकर अपने पापों को छोड़ने का प्रयत्न किया। जब इस पश्चात्ताप से उसकी बुद्धि विमल हो गयी और उसका हृदय शान्त हो गया तब उसने ईसा को 'ईश्वर के पुत्र' के रूप में देखा। तीलिङ्ग का कहना है ज्ञाता और ज्ञेय के पारस्परिक संबंध में बिना परिवर्तन हुए प्रतीक को प्रतीक के रूप में नहीं स्वीकार किया जा सकता है। जबतक मानव ईश्वर के संबंध के प्रति जिज्ञासु न हो, ईश्वर के विषय कौतुहलपूर्वक तथा सलभता के साथ प्रश्न न करे, तबतक ईश्वर भी मानव पर अपने को प्रकट नहीं कर सकता है*। अतः धार्मिक कथनों की सत्यता तटस्थ रूप से केवल वस्तुनिष्ठ नहीं हो सकती है। परन्तु ई-कथन को न तो मानव कल्पना की उपज कहा जा सकता है और न इसे आत्मनिष्ठ कहा जा सकता है। दिव्यदृष्टि के फल-स्वरूप ही ईश्वर का बोध हो सकता है। परन्तु ईश्वर बाह्यनिष्ठ भी उनना ही है जितना विषयीनिष्ठ। ईश्वर और मानव, मोक्ष और अपरिमित के बीच सहसंबंधन का रहना अनिवार्य है।

५. प्रायः लोग समझते हैं कि धार्मिक प्रतीकों के द्वारा लोक-कल्याण ही होता है। बात ऐसी नहीं है। ब्रह्मिष्ठ और युंग के अनुसार भी धार्मिक अनुभूति से बड़ी क्षति पहुँच सकती है। धार्मिक सद्भावों की बात आसानी से विस्मृत नहीं हो सकती है, क्योंकि समकालीन युग में भी इसकी पर्यायता ज्यों की त्यों बनी हुई है। परन्तु इसके अतिरिक्त अपौरुषेय, विभिन्न प्रकार के कामपंथ, गरुडि इत्यादि कुत्सित धर्म भी देखने में आते हैं। दानव, राक्षस, शतान इत्यादि भी धार्मिक प्रतीक हैं और इनके दर्शन से मानव के व्यक्तित्व

* सि० वे० भाग १—पृ० ६०, ६१, ६६, २४३।

आधुनिक—पृ० ४२-४३।

का विघटन होता है। अतः, धार्मिक प्रतीक को वास्तव के साथ स्वीकार किया जाता है, परन्तु इसमें दो जोखिम की गुंजाइश रह जाती है।

(क) कहीं प्रतीक परम सत् का स्थान ग्रहण कर लेने के बाद मूर्ति-पूजा का बोध न उत्पन्न कर दे।

(ख) फिर कहीं प्रतीक व्यक्तित्व के समाकलन के स्थान पर व्यक्तित्व का विघटन न कर दे।

अभी तक तीलिख के ईश्वर-विचार की चर्चा नहीं की गयी, परन्तु ईश्वर-विचार ही तीलिख का मुख्य विषय था। इसलिए इसकी व्याख्या की जायगी।

तीलिख का ईश्वर-विचार

तीलिख के अनुसार वह जो मानव की अन्तिम खोज का विषय होता है वही आराध्य देवता होता है और वह आराध्य देवता जिसके द्वारा 'जिज्ञासु' को भान होता है कि उसकी अन्तिम खोज का विषय प्राप्त हो गया है तब जिज्ञासु असन् से उत्पन्न दुष्प्रभाव से मुक्त होकर स्थिरता को प्राप्त होता है। चूंकि परम सत् ही अन्तिम खोज का विषय हो सकता है और चूंकि ईश्वर को भी अन्तिम खोज का विषय कहा गया है, इसलिए तीलिख ने ईश्वर को स्वयं सत्, अथवा शुद्ध सत् की संज्ञा दी है। परन्तु इस रूप में ईश्वर हमारी आराधना, उपासना, कीर्तन तथा ध्यान का विषय नहीं हो सकता है, इसलिए हम ईश्वर की प्रतिमाओं को प्रतीक बनाकर उसकी आराधना करते हैं। इसलिए तीलिख ने बताया है कि केवल एक ही कथन ईश्वर के संबंध में संज्ञानात्मक तथा अ-प्रतीकात्मक हो सकता है, अर्थात् ईश्वर शुद्ध सत् है। इस एक कथन को छोड़कर जो कुछ ईश्वर के विषय कहा जाता है वह सभी प्रतीकात्मक होता है। जब ईश्वर को सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, व्यक्तित्वपूर्ण इत्यादि कहा जाता है, तो ये सभी वर्णनात्मक ई-कथन वास्तव में अक्षरशः वर्णन नहीं कहे जा सकते हैं। ये सभी प्रतीकात्मक ई-कथन हैं। परन्तु यदि केवल ईश्वर को 'शुद्ध सत्' कहा जाए तो इस कथन को किस प्रकार से धर्म के लिए संतोषजनक समझा जा सकता है? ईश्वर निर्वैयक्तिक रूप धारण कर लेता है और वह अकथनीय होकर अनुपास्य हो जाता है। इस आपत्ति के प्रत्युत्तर के रूप में तीलिख ने ईश्वर-विचार को सिस्टिमैटिक थेओलोजी के भाग (२) के प्रारंभ में बताया है।

तीलिल का कहना है कि ईश्वर के संबंध में जो भी विचार स्पष्ट किया जाए उसे कम-से-कम दो आपत्तियों से मुक्त होना चाहिए, अर्थात् प्रकृतिवाद और पारलौकिकतावाद ।

परम सत् कोई सत्ताविशेष नहीं है, परन्तु ईश्वर को उपासना का विषय बनाने के लिए प्रायः लोग ईश्वर को सर्वोच्च सत्ता मानते हैं और, इस रूप में वे ईश्वर को सृष्टिकर्ता समझते हैं और मानते हैं कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना किसी अमुक काल में की है । वे समझते हैं कि इस सृष्टिरचना का भी उद्देश्य है और ईश्वर के इस अन्तिम उद्देश्य में मानव की अपनी गति निहित है । तीलिल के अनुसार ईश्वर को पारलौकिक सत्ता मान लेने से ईसाइयों को बहुत लाभ पहुँचा है । परन्तु तीलिल का कहना है कि ईश्वर को पारलौकिक मान लेने से ईश्वर-प्रत्यय में आघात पहुँचता है । अन्त में देखा जाए तो हम असीमित शुद्ध सत् को सीमित बना देते हैं । हम समझते हैं कि पारलौकिक ईश्वर ब्रह्माण्ड की ऊँचाई तथा सुदूरता में रहता है । परन्तु ऐसा समझने पर वह वैश्व जीव हो जाता है । उसी प्रकार ईश्वर को सृष्टिकर्ता मान लेने से वह काल के अन्तर्गत चला आता है, क्योंकि समझा जाता है कि ईश्वर ने किसी कालविशेष में इस सृष्टि की रचना की है और किसी कालविशेष में वह इस विश्व का अन्त कर मानवों का निर्णय करेगा । इसलिए तीलिल का कहना है कि प्रकृतिवादियों के द्वारा इस पारलौकिक ईश्वर के प्रत्यय की आलोचना सही है* । पर क्या प्रकृतिवादी-द्वारा प्रस्तुत ईश्वर-प्रत्यय को स्वीकार कर लिया जाए ? नहीं ।

शुद्ध सत् ही ईश्वर का तात्त्विक रूप है और इसे उपास्य करने के लिए हृन्निद्र्य-गोचर प्रतिमाओं के ही द्वारा ईश्वर की उपासना की जाती है । विश्व हमारी अनुभूति का विषय है । इसलिए हम ईश्वर को संपूर्ण विश्व के रूप में मानकर प्रकृतिवादी ईश्वर की उपासना करते हैं । स्पिनोजावाद में यह बात स्पष्ट रूप से देखने में आती है । स्पिनोजा ईश्वर को कोरा शुद्ध सत् समझते हैं और उसकी शक्तिमत्ता को ध्यान में रखकर ईश्वर को इस विश्व की अन्तर्बर्ती शक्ति मानते हैं जो इस विश्व की सर्वनात्मक शक्ति कही जा सकती है । तीलिल इस प्रकृतिवादी ईश्वर को जड़वाद और यान्त्रिकतावाद के रूप में नहीं मानते हैं । तीलिल के अनुसार प्रकृतिवादी ईश्वरवाद सर्वेश्वरवाद का रूप है और

* सि. वे.—भाग २ पृ० ६ ।

इसी रूप में स्निग्धता, बद्धस्वर्ण इत्यादि विचारकों में यह पाया जाता है। तीलिख इस सर्वेश्वरवादी प्रकृतिवाद को इसलिए नहीं स्वीकार करते हैं कि उपास्यता के लिए ईश्वर को विश्व से अतीत रहना चाहिए जो प्रकृतिवादी सर्वेश्वरवाद में नहीं पाया जाता है। फिर विश्व अन्त में सीमित सत्ता है और असीमित ईश्वर को सीमित नहीं बनाया जा सकता है। अपितु, यदि वास्तव में सर्वनात्मक विश्व ही उपास्य हो जाए तो ईश्वर की आवश्यकता नहीं रह जाती है। पुनः, विश्व में अनुभूत पवित्रता तथा श्रुतित्व का ही अंश पूज्य होता है, उदाहरणार्थ, महान ऐतिहासिक व्यक्ति और स्थान जिन्हें उन्होंने पवित्र किया है। ईसा, मूसा, बुद्ध इत्यादि पूज्य रहे हैं। विश्व को ईश्वर मान लेने से शिवत्व, श्रुतित्व तथा पवित्रता का धार्मिक भाव विनष्ट हो जाता है।

अतः, तीलिख न तो पारलौकिक ईश्वर और न प्रकृतिरूप ईश्वर को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार शक्तिमूलक शुद्ध सत् इस विश्व की आधारभूत सर्वनात्मक शक्ति है। परन्तु विश्व को उसकी आधारभूत सद्शक्ति के साथ आत्मसात् नहीं करना चाहिए। शुद्ध सत् सभी वस्तुओं का आधार होते हुए भी सभी वस्तुओं से अतीत है। वह न वास्तविक है और न अ-वास्तविक है। केवल सीमित सत्ता के संबंध में ही अस्तित्व-अनस्तित्व का प्रश्न पूछा जा सकता है। अतः, ईश्वर न तो पार्थिव है और न पारलौकिक। प्रत्येक सीमित वस्तु में आत्मातिक्रमण रहता है जिसके कारण वह असीमित परम सत् की असीमितता की ओर निर्देश करता है। इसी प्रकार बिना साधारण वस्तु की वास्तविकता को विनष्ट किए हुए ईश्वर-बोध से वह साधारण वस्तु पवित्र मालूम देने लगती है। चूंकि सभी वस्तुएँ अन्तिम रूप में परम सत् में ही निहित होती हैं, इसलिए वे ईश्वर की ओर निर्देश करने में समर्थ होती हैं। फिर कोई भी वस्तु अपने सीमितपन के कारण अतीत एवं असीमित ईश्वर को बोध कराने में समर्थ नहीं हो सकती है। यही कारण है कि प्रत्येक ईश्वर के प्रतीक में आत्मातिक्रमण रहता है और फिर भागग्राहिता भी। अतः, प्रतीकात्मक ई-कथन को न तो अस्तरशः सत्य समझना चाहिए और न इसे अनुभवान्वित मानना चाहिए*।

ई-कथनों की अर्थपूर्णता एवं सत्यता

पॉल तीलिख ई-कथनों को न तो आत्मनिर्व्यञ्जना मानते हैं और न आत्मनिष्ठ अनुभूति का परिचायक ही। साथ-ही-साथ तीलिख ई-कथनों

* सि. वे. माग (२)—पृ० ६-१०।

को अनुभवान्वित भी नहीं मानते हैं, क्योंकि परम सत् हमारे इन्द्रियज्ञान का विषय नहीं है और न हम उसे तटस्थ रूप से सार्वजनिक अनुभूति के द्वारा जान सकते हैं। तीलिख के अनुसार ई-कथनों को वैज्ञानिक प्रतिश्रुति मानना सबसे बड़ी भूल है। इसलिए पॉल तीलिख फ्रिडले-प्लू के अनीश्वरवाद को स्वीकार नहीं करेंगे। तीलिख के अनुसार धार्मिक प्रकथन प्रतीकात्मक होते हैं और उनकी अर्थपूर्णता एवं सत्यता भी प्रतीकवादी होगी। प्रतीकवादी अर्थनिरूपण को स्पष्ट करने के लिए तीलिख ने बताया है कि किस रूप में प्रतीकों को नहीं समझना चाहिए। प्रायः ईश्वर को 'पिता' तथा 'सृष्टिकर्त्ता' के प्रतीकों के द्वारा बोध कराया जाता है। अब इन प्रतीकों को स्पष्ट करने के लिए हमें निम्न-लिखित बातों पर ध्यान देना चाहिए।

१. हमें प्रतीकों को आत्माभिव्यक्ति का साधन नहीं मानना चाहिए। खेलना-कूदना, नाचना-गाना इत्यादि को आत्मप्रकाशन का साधन माना जाता है। खेलने-कूदने के द्वारा हम किसी सत्ता का बोध नहीं करते हैं। इसी प्रकार अनेक कविताएँ तथा चित्रकारियाँ कलाकारों की अपनी अभिव्यक्ति के लिए हुआ करती हैं। अब फ्रायड धार्मिक प्रतीकों को विशेषतया 'ईश्वर-पिता' के प्रतीक को व्यक्तियों की अभिव्यक्ति भर ही समझते हैं। इसी प्रकार फ्रॉयड तथा अन्य मार्क्सवादी ईश्वर को सामाजिक स्थिति का प्रकाशन-मात्र समझते हैं। तीलिख फ्रायड तथा मार्क्सवादी व्याख्या को रद्द कर प्रतीकों को परम सत् का सच्चा प्रदर्शक तथा परिचायक मानते हैं।

२. फिर प्रायः विचारक धार्मिक प्रतीकों को आत्मनिष्ठ समझते हैं। वे समझते हैं कि व्यक्ति मनमाने रूप से किसी प्रतीक को रखकर उसकी पूजा करते हैं। तीलिख प्रतीकों को आत्मनिष्ठ नहीं मानते हैं, क्योंकि इनके अनुसार समाज के द्वारा समादृत और स्वीकृत होने पर ही किसी प्रतीक को धार्मिक अनुभूति का वाहन कहा जा सकता है। तब यह संभव है कि अनेक प्रचलित धार्मिक प्रतीकों में, कोई व्यक्तिविशेष अपने संस्कार के अनुसार, किसी एक को अभीष्ट समझकर उसे धार्मिक अनुभूति के संचार के लिए उपयुक्त मान ले। उदाहरणार्थ, राम, कृष्ण, विष्णु, महादेव इत्यादि अनेक धार्मिक प्रतीक हैं। कोई एक धार्मिक व्यक्ति अपने संस्कार के अनुसार इन प्रचलित प्रतीकों में से किसी एक को अपने लिए समीचीन तथा उपयुक्त मान कर इसे अपना इष्ट देवता मान ले। परन्तु तीलिख के अनुसार कोई भी व्यक्ति मनमानी रीति से

अपनी इच्छा के अनुसार किसी प्रतिमा को प्रतीक का स्थान नहीं दे सकता है^१।

अतः, तीलिख स्वीकार करते हैं कि प्रतीकों के आधार पर प्रतीक्य अतीत सत् के संबंध में कथन बाह्यनिष्ठ रूप से कहा जा सकता है। इस प्रसंग में तीलिख की दो-तीन वक्तियाँ उल्लेखनीय मालूम देती हैं।

- (क) प्रतीकों की सत्यता की कसौटी यह नहीं है जिसके अनुसार निदिष्ट वास्तविकता के साथ मिलान कर इनकी सत्यता निर्धारित की जा सकती है, क्योंकि परम सत् सीमित मानव चेतना से सर्वथा अतीत है।
- (ख) प्रतीको को उत्पन्न करनेवाली चेतना की आन्तरिक आवश्यकता के अनुसार ही प्रतीकों की सत्यता निर्धारित की जा सकती है।
- (ग) प्रतीको के प्रति सदेह उत्पन्न होने से अभिव्यजित होता है कि नवीन दृष्टि का प्रारंभ हो रहा है जिसके अनुसार दूसरे प्रतीकों के द्वारा परम सत् का बोध हो सकेगा।
- (घ) एकमात्र उपयुक्त कसौटी तो यही है कि अमुक प्रतीक के द्वारा परम सत् को उसकी निरुपाधिकता के रूप में बोध किया जाए^२।

यदि धार्मिक प्रतीकों की सत्यता तथ्यात्मक न हो^३, तो फिर इसकी 'सत्यता' से क्या अर्थ लगाया जा सकता है? पॉल तीलिख ने बताया है कि मानव असत् ने प्रभावित होकर विभिन्न प्रकार की दुश्चिन्ताओं से आतंकित रहता है। उन्हीं दुश्चिन्ताओं से अपने को विमुक्त करने के लिए व्यक्ति परम सत् को प्रतीको के द्वारा प्राप्त कर स्थिरता को भोगना चाहता है। इसलिए प्रतीको का अर्थनिरूपण और उसकी सत्यता अस्तित्ववादी रूप में ही भावात्मक और अभावात्मक रूप से निर्धारित की जा सकती है। प्रतीकात्मक कथन को सरय-असरय तो नहीं कहा जा सकता है। परन्तु उनमें अन्य प्रकार के मूल्य देखने में आते हैं।

१. रि. ए. ट.—पृ १०, १२, ३०४।

२. रि. ए. टो—पृ ३१६

३. सि. ये—भाग १—पृ. २४१।

प्रतीकात्मक कथनों को उनके उद्भव के दृष्टिकोण से आप्त-अनाप्त, अभि-व्यक्ति की दृष्टि से पर्याप्त-अपर्याप्त तथा परम सत् की आधारभूति में प्रती-कात्मक कथनों को ईश्वरीय-दानवी कहा जा सकता है^१। दूसरे शब्दों में ई-कथन को 'सत्य' न कहकर उन्हें कहा जाएगा आप्त, पर्याप्त तथा ईश्वरीय; और इन मूल्यों के नहीं रहने से कहा जाएगा अनाप्त, अपर्याप्त और दानवी। आप्त वह कथन है जिसके द्वारा परम सत् के प्रति उद्बुध होने में उत्प्रेरणा प्राप्त हो। इसके साथ ही साथ प्रतीक को परम सत् का सूचक होना चाहिए: यह स्पष्ट होना चाहिए कि अगुक्त प्रतीक के द्वारा परम सत् का बोध हो रहा है, परन्तु प्रतीक परम सत् का केवल प्रतिनिधि है और प्रतीक स्वयं परम सत् का स्थान नहीं ग्रहण कर सकता है। यदि प्रतीक को परम सत् मान लिया जाए तो प्रतीकात्मक ई-कथन अनाप्त हो जाएगा। यह फिर परम सत् का प्रतिनिधित्व करने में असमर्थ हो जाएगा।^२ प्रतीकात्मक ई-कथन तभी पर्याप्त कहा जाएगा जब इसके द्वारा भक्त के व्यक्तित्व का समाकलन होगा और भक्त को अपने भगवान (अर्थात् प्रतीक) के प्रति पूरी आस्था होगी—उसमें अटल विश्वास रहेगा। यही कारण है कि धार्मिक ई-कथन में भक्त को पूर्ण तन्मयता होनी चाहिए। इसी बात को जेम्स और युंग ने बताया है कि धार्मिक अनुभूति-विषयक ई-कथन स्वतन्त्र-प्रमाणित होते हैं। प्रतीकात्मक ई-कथन में तर्कनिष्ठ अनिवार्यता नहीं होती, इसमें मनोवैज्ञानिक असंदिग्धता अवश्य रहती है। परन्तु यह असंदिग्धता शुद्ध सज्जानात्मक नहीं होती है। प्रतीकात्मक ई-कथन की पर्याप्तता भक्त के सम्पूर्ण व्यक्तित्व से प्रदर्शित होती है। भक्त अपने वचन, कर्म और अपने पूरे तन-मन के साथ ई-कथन को स्वीकार करता है।

प्रतीकात्मक ई-कथन वह है जिसमें ईश्वर के दोनों अंशों को परिस्पष्ट रूप से स्वीकार किया जाता है कि ईश्वर अन्तिम रूप से परम सत् है। परन्तु इस एक अतिनात्विक कथन को छोड़कर जितनी बातें ईश्वर के संबन्ध में कही जाती हैं, वे सभी तीक्ष्ण के अनुसार, प्रतीकात्मक कही जाएंगी। उदाहरणार्थ, ईश्वर को विश्व का सृष्टिकर्ता, पालक और सहारकर्ता कहना प्रतीकात्मक कहा जाएगा। दूसरे शब्दों में, शंकर के अनुसार ब्रह्म के दो रूप हैं अर्थात् सगुण और निगुण। तीक्ष्ण के अनुसार सगुण ब्रह्म को प्रतीक कहना चाहिए। परन्तु

१. फि. रि.—पृ. ४०६।

२. रि. ए. टी.—पृ. ३२५

ई-प्रतीक इतना पारदर्शक है, इतना समर्थ है कि इसके द्वारा परम सत् का बोध हो जाता है। परम सत् के बोधक, सूचक तथा संकेतक के रूप में ही ईश्वर-प्रतीक को समझ लेने पर परम सत् की शक्ति का संचार होता है और इससे भक्त के व्यक्तित्व का समाकलन होता है, और जैसा युग ने बताया है, इस व्यक्तित्व-समाकलन की प्राप्ति से भक्त के अन्दर शांति तथा आनंद का संचार होता है। यदि ईश्वर-प्रतीक को परम सत् का सूचक प्रतीक नहीं माना जाए, तो सीमित प्रतीक को ही ईश्वर मान लिया जाएगा। उदाहरणार्थ, ईसा और बुद्ध को लोग परम सत् मानकर अथवा इन्हें अज्ञान के कारण 'निगुण ब्रह्म' का परम स्थान देकर इनकी उपासना करने लगते हैं। ऐसी अवस्था में ईश्वर का प्रतीक सीमित होकर मूर्तिपूजा का पोषक हो जाएगा। मूर्तिपूजा के होने पर धार्मिक कलह की गुंजाइश हो जाएगी। कोई ईसा को, कोई राम को और कोई अल्लाह को ही एकमात्र परम सत् समझकर आपस में झगड़ेंगे। इसके कारण आत्मविकास के स्थान पर व्यक्तित्व का विघटन हो जाएगा।

प्रतीक का काम है कि परम सत् का सूचक हो। परम सत् मानव और सभी सृष्टि से परे और अतीत है और विचार तथा नैतिक भेद से परे और अतीत है। परन्तु यह मानव शुभत्व से कम नहीं। उससे उतना उच्चतर है कि मानव शुभत्व परम सत् के प्रसंग में काफी फीका और क्षीण मालूम देता है। तो भी किसी भी ईश्वर-प्रतीक को अकल्याणकारो नहीं कहा जा सकता है। अब यदि ईश्वर-प्रतीक को दानव, राक्षस, शैतान, मोलौक इत्यादि रूप में मान लिया जाए, जैसा बाम-मार्गियों में देखा जाता है, तो ऐसी दशा में व्यक्तित्व का विघटन हो जायगा,—व्यक्ति की शान्ति समाप्त हो जाएगी।

अतः, प्रतीकात्मक ई-कथन की सत्यता इसमें है कि ईश्वर-प्रतीक के द्वारा 'निगुण ब्रह्म रूप' परम सत् की सूचना हो जिससे व्यक्तित्व का सघटन और विकास हो। परन्तु पॉल तीलिङ की कुछ उक्तियाँ रहस्यपूर्ण और अनिश्चित मालूम देती हैं।

“इस सदर्भ में ‘सत्यता’ का अर्थ है वह भाषा जिसमें (अमुक) प्रतीक सभी प्रतीकों में अन्तर्निहित निर्दिष्ट को बोध कराने में समर्थ हो”*।

* रि० ए० टी०—पृ० ३१५।

प्रतीक की सच्ची कसौटी वह है जिसके अनुसार प्रतीक अन्तिम सत्ता से मेल खा जाए^१।

‘उस प्रतीक में सत्यता है जो प्रकाशना को बोध कराने के लिए पर्याप्त हो। वही प्रतीक सत्य है जिसके द्वारा सत्य प्रकाशना अभिव्यक्त हो’^२।

उपयुक्त युक्तियों से (जिनकी सख्या बढ़ सकती है) ऐसा मालूम होता है कि कभी-न-कभी परम सत् का अवबोध हो सकता है। परन्तु परम सत् सभी प्रकार के बोधन से परे और अंशल है। इसलिए वास्तव में अमुक धार्मिक प्रतीक परम सत् से मेल खा रहा है या नहीं, उसका बोध करा रहा है या नहीं, उसकी प्रतिमा में परम सत् का अंश है या नहीं, इन सब बातों की जाँच अन्त में आप्तता, पर्याप्तता तथा ईश्वरीयता की कसौटी के द्वारा की जा सकती है।

पॉल तीलिख ने ई-कथन के संबंध में कहा है कि ‘ईश्वर एक रूप में स्वयं सत् है’, यह कथन स्वयं प्रतीकात्मक नहीं है। परन्तु इस एक कथन को छोड़कर ईश्वर के संबंध में सभी कथित प्रकथन प्रतीकात्मक हैं। तो क्या इस कथन ‘ईश्वर स्वयं सत् है’, को संज्ञानात्मक कहा जा सकता है? नहीं, यह केवल एक प्रस्ताव है, जिसके आधार पर प्रतीक-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जाता है। इस प्रस्ताव की प्रतिज्ञप्ति नहीं माना जा सकता है। अतः, तीलिख का प्रतीक-संबंधी प्रस्ताव न तो संज्ञानात्मक है और न असंज्ञानात्मक। तो क्या परम सत् के संबंध में किसी प्रकार की संज्ञानात्मक प्रतिज्ञप्ति संभव नहीं है? मेरी समझ में तीलिख के प्रतीक-सिद्धान्त के अनुसार बुद्धि तथा ज्ञान से अतीत परम सत् के संबंध में किसी प्रकार की संज्ञानात्मक प्रतिज्ञप्ति नहीं की जा सकती है। स्वयं तीलिख की अपनी उक्ति इस प्रसंग में निर्णायक समझी जा सकती है।

ईश्वर, देवता इत्यादि सभी काल्पनिक सत्ताएँ हो सकती हैं। ये सभी मानव मन के आरोपण-मात्र हैं। परन्तु कोई-न-कोई पट अवश्य हीगा, चाहे यह दीवार हो या भवनिका हो, या कोई अन्य अस्तित्व हो या अन्यत्र सत्ता हो। परन्तु वह पट, जिस पर प्रतिमाओं का आरोपण किया जाता है,

१. फि० रि०—पृ० ३८८।

२. सि० वे० भाग १—पृ० २४०।

स्वयं आरोपण नहीं कहा जा सकता है। स्वयं पर्दा या पट आरोपित नहीं होता है : पर्दे पर प्रतीकों को आरोपित किया जाता है। यह पर्दा परम सत् का अन्तिम आलम्बन है, जिसके आश्रय में प्रतीक उत्पन्न अथवा आरोपित होते रहते हैं*।

अतः, परम सत् को तीलिख अन्तिम सत्ता मानते हैं : परन्तु यह सत्ता वर्णविहीन, शुद्ध उज्ज्वल पर्दा है। इसे लखा जा सकता है, परन्तु इसका वर्णन नहीं किया जा सकता।

मूर्तिपूजा और अनीश्वरवाद :

चूँकि परम सत् सभी विचारों से अतीत है, इसलिए परम सत् के संबंध में संशानात्मक प्रतिज्ञप्ति संभव नहीं हो सकती है। परन्तु परम सत् अतीत होते हुए मानव से सम्बद्ध है और मानव तल्लीनता और उसकी अन्तिम धुन का विषय है। जबतक मानव ईश्वर को प्राप्त नहीं कर लेता है अर्थात् ऐसे प्रतीक नहीं ग्रहण करता है जो उसे परम सत् का प्रतीकात्मक बोध कराए, तबतक वह अशांत, बेचैन और व्याकुल रहता है। वह परम सत् के साथ केवल प्रतीकों के ही द्वारा संबंध स्थापित कर सकता है। जो प्रतीक जितना अधिक पर्याप्त तथा आप्त होगा, उसमें उतनी ही अधिक मात्रा में परम सत् का अंश रहेगा, और जितना अधिक परम सत् का अंश रहेगा, धार्मिक व्यक्तियों को उतना ही अधिक भय रहेगा कि अमुक प्रतीक को प्रतीक न मानकर निगुंण ब्रह्मरूपी परम सत् मान लें। यह है मूर्तिपूजा, जिसमें सीमित व्यक्ति अथवा प्रतीक परम सत् मान लिया जाता है। ईसा और बुद्ध उल्लेखनीय ऐतिहासिक व्यक्ति हैं, जो ईश्वर-प्रतीक हुए और अन्त में अपने अनुयायियों के द्वारा आराध्य देवता बन गए हैं। परन्तु कोई भी सीमित जीव, कितना ही पूर्ण मानव क्यों न हो, ईश्वर नहीं स्वीकार किया जा सकता है। अतः, तीलिख के अनुसार प्रत्येक मूर्तिपूजा की कमी को बराबर दिसलाते रहना चाहिए और बार-बार बताते रहना चाहिए कि किसी भी प्रतीक को पूर्ण ईश्वर अर्थात् परम सत् (शाकरीय निगुंण ब्रह्म) नहीं मानना चाहिए। इस प्रतीक-मन्त्र को तीलिख अनीश्वरवाद की संज्ञा देते हैं। इसलिए तीलिख के अनुसार प्रतीकों के उन्मज्जन के साथ उनके विसर्जन की कथा भी साथ ही

साथ रहनी चाहिए : युग की भाँगी तथा युग की दृष्टि के साथ नये-नये प्रतीकों का उद्भव होता है और फिर ज्ञानवृद्धि के साथ उनका विलयन भी हो जाता है। जर्मन-देश में स्वस्तिका, प्यूहरर (नेता) इत्यादि का उद्भव हुआ और १०-१२ वर्षों में ही उसका विलयन भी हो गया। तीलिख के अनुसार यदि प्रतीक-भंजन की क्रिया जारी न रहे तो किसी भी धर्म में अन्त में कठोरपंथ, असहिष्णुता तथा संकीर्णता अवश्य आ जाएगी*। परन्तु कालगति से एक प्रतीक के भंजन से दूसरे अन्य प्रतीक का उद्भव भी होता रहता है। इस उद्भव और अन्त के दोलन में धार्मिक चेतना की गहराई नित्य नूतन उद्विगसित स्थिति को प्राप्त होती रहती है। इसका मुख्य कारण निम्न-लिखित है।

तीलिख के अनुसार मानव न तो शुद्ध रूप से सीमित जीव है और न वह कोरा असीमित है। वह उभयस्थितिक जीव है। वह परम सत् से छिटका हुआ है और फिर उससे पुनर्मिलन के लिए व्याकुल रहता है। व्यक्ति के अन्दर विमुखीकरण-पुनर्मिलन, पूर्णता-अपूर्णता, सीमित-असीमित की कसाकसी रहा करती है और इस आन्तरिक तनाव से उसे कभी भी चिरस्थाति नहीं मिल सकती है। मानव का ईश्वर भी असत् और उसके प्रतीक, इन दोनों की कसाकसी में रहता है और ईश्वर-ज्ञान इस दोलन में एक छोर से दूसरे छोर तक दोलायमान रहता है। इसी विडम्बना की स्थिति में प्रतीकों का उदय-अस्त होता रहता है। यदि तीलिख के इस अनीश्वरवादी सिद्धान्त को युग की व्यष्टीयन-प्रक्रिया से जोड़ दिया जाए तो कहना पड़ेगा कि ज्ञानवृद्धि के साथ प्रतीकों में सूक्ष्मता, लचीलापन तथा व्यापकता आती रहती है और ईश्वर-प्रत्यय कालगति से परि-शुद्ध होता जाता है। पर कहीं ऐसा तो नहीं हो जाए कि ईश्वर-प्रत्यय के परिष्कार-कार्य के साथ ईश्वर पूर्णतया परिष्कृत होकर सदा के लिए ओझल हो जाए ? तीलिख के अनुसार मानव बिना अन्वेषी, मुग्ध हुआ रह ही नहीं सकता है। इसलिए प्रतीक बनते-बिगड़ते रहेंगे, परन्तु मानव बिना किसी प्रतीक के नहीं रह सकता है। अतः अनीश्वरवाद का मुख्य आधार ईश्वरवाद है। यदि ईश्वर ही न हो तो खडन किसका होगा ? इसलिए तीलिख के लिए ईश्वरवाद ही अन्तिम सत्य है। बॉनहोयफर ने धर्म की प्राग्भुविकता को अस्वीकार किया

* डाइनैमिक्स—पृ० ११८-१२५—रि० ४० टी०—पृ० ३१५, दि करेव दू बी—
पृ० २०-२६, १७६-१७८।

है और कुछ ईसाई विचारक भी अनीश्वरवाद को ही अन्तिम रूप से सत्य मानने लगे हैं। परन्तु इसकी चर्चा अतिसंक्षेप में बाद में होगी। यहाँ अतिसंक्षेप में तीलिख के धर्मदर्शन की समीक्षा अभीष्ट मालूम देती है।

समीक्षा : पॉल तीलिख के दो पक्ष हैं; एक तो आप ईसाई धर्मदार्शनिक हैं और दूसरे आप शुद्ध धर्मदार्शनिक भी समझे जा सकते हैं। इस पुस्तक में तीलिख को धर्मदार्शनिक समझा गया है और इसलिए तीलिख के प्रकाशना तथा ख्रीष्ट-संबन्धी विचारों को यहाँ स्थान नहीं दिया गया है। यदि तीलिख के प्रतीकवाद को शुद्ध धर्मदर्शन की दृष्टि से देखा जाए तो इसमें दो-तीन बातें उल्लेखनीय हैं।

१. तीलिख ने बताया है कि ईश्वर के दो रूप हैं अर्थात् एक रूप जिसमें वह अन्तिम परम सत् और दूसरे रूप में ईश्वर को प्रतीकात्मक ही समझा जाना है। अब ईश्वर के दो रूपों को क्यों माना जाए? क्या यह बात केवल ईश्वर के ही लिए सत्य है कि सभी वस्तुओं के लिए? तीलिख के अनुसार सभी वस्तुओं का आधार परम सत् है। इसलिए सभी वस्तुओं में वे ही दो पक्ष हैं जिनका उल्लेख तीलिख ने ईश्वर के संबंध में किया है। फिर ईश्वर के मन्व में इन दो पक्षों को विशेष रूप से क्यों किया गया है? इसलिए कि आप ईसाई थे और ईसाई धर्म में बिना ईश्वर की चर्चा किए हुए धर्मोपनिषत् संभव नहीं होना है। परन्तु चूंकि तीलिख बौद्ध तथा वेदान्त में भी अन्तिम सत् की सन्तान पाते हैं, इसलिए वे इन्हें भी 'धर्म' संज्ञा देने से नहीं हिचकते हैं^१। इसी प्रकार आप अनीश्वरवादी परम्परा को भी 'धर्म' मानने के लिए तैयार हैं^२। ऐसी अवस्था में 'ईश्वर-प्रत्यय' तीलिख के प्रतीकवाद के लिए आवश्यक नहीं है। उनके धर्मदर्शन के लिए वास्तव में परम तत्त्व है 'परम सत्' या 'निरुपाधिक अतीत' और इसे उन्होंने वर्णविहीन सफेद पर्दे के रूप में समझा है। इसलिए तर्कसंगत रूप से तीलिख को ईश्वर को परम सत् के रूप में स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं थी। ईश्वर को भी केवल प्रतीक ही मानना चाहिये था। ऐसी अवस्था में आप कह सकते थे कि मानव ईश्वर-प्रतीक के द्वारा परम सत् को प्राप्त करना चाहता है। ऐसा मान लेने से ईसाई धर्म, शांतिवाद तथा जैन-बौद्ध परम्परा के बीच समन्वय होने की गुंजाइश हो जाती है और फिर

१. सि. वे.—भाग १-४, २२०

२. सि. वे.—भाग २-४, २६-२६

मानवतावाद और अनीश्वरवाद को भी बहुत कुछ नजदीक जाने का अवसर मिलता। यदि यही बात कही जाती कि सभी व्यक्तियों में अन्तर्निहित बेचैनी है जिससे व्याकुल होकर प्रत्येक व्यक्ति परम सत् से पुनर्मिलन चाहता है तो क्यों नहीं समाधि, योग तथा अनीश्वरवादी सामाजिक प्रक्रिया के आधार पर इस पुनर्मिलन की बात की जा सकती है? मेरी समझ में यदि पॉल तीलिख ईसाई धर्मवैज्ञानिक नहीं होते और आप पुजारी नहीं होते तो आप के मत में समकालीन शांकर सिद्धान्त की पुष्टि होती। परन्तु ईश्वर-विचार में ईश्वर के चोनों पक्षों को रखकर तीलिख ने मानव के अस्तित्वमूलक विरोधाभासी जीवन पर प्रकाश डालने की कोशिश की है। परन्तु यह विरोधाभासी स्वरूप वास्तव में शांकर त्रिगुण ब्रह्म में भी है, नहीं तो 'माया-शक्ति' फिर कहाँ से आती?

मैंने शांकर अद्वैतवाद की इसलिए चर्चा की है कि विश्व के तीन बड़े विचारक शंकर, अक्बाइनस और तीलिख ने परम सत् को अकथनीय और वर्णनातीत माना है। यदि ऐसी बात हो तो ईश्वर-संबंधी विचार प्रतीकात्मक कहा जाएगा और प्रतीकों के नाम पर धर्मकलह नहीं होनी चाहिए।

पॉल तीलिख के प्रतीक-सिद्धान्त में बहुत बल है, परन्तु प्रतीकात्मक कथन को किसी भी अर्थ में ससूचनात्मक नहीं माना जा सकता है। इस अर्थ में प्रतीक-सिद्धान्त में साम्यानुमान की अपेक्षा कम संज्ञानात्मकता का दावा किया जाता है। प्रत्येक प्रतीक को सापेक्ष माना जाएगा। किसी एक प्रतीक को दूसरे अन्य प्रतीक से अधिक सरय नहीं कहा जाएगा। परन्तु यह जानकर कि सभी प्रतीक केवल एक परम सत् के विभिन्न प्रतिनिधि हैं, धार्मिक कलह का अन्त होना चाहिए। विशेष बात यह है कि मानव बिना धर्म के अथवा प्रतीक के नहीं रह सकता है। इसलिए धार्मिक प्रतीकों को जीवन में स्थिरता-प्राप्ति का साधन समझना चाहिए। साथ ही साथ तीलिख इस धार्मिक प्रश्न को आप्त जीवन के लिए अथवा अस्तित्वमूलक समस्या-समाधान के लिए अनिवार्य समझते हैं। इस बात को अभी तक मानवज्ञावादी पूर्णतया नहीं समझ पाए हैं। मानवतावादी समझते हैं कि मानव बुद्धि, तर्क और विज्ञान के द्वारा ही जीवन-यापन कर सके हैं। मानवतावादी स्वयं फ्रायड बताएँगे कि मानव अभी भी पाषाणिक वृत्तियों से तथा दमित गीठों से संचालित होता है। तब यदि मानवतावादी, युंग और तीलिख का अध्ययन करें तो वे अपने अनीश्वरवादी मानवतावाद की अधिक पुष्ट कर सकेंगे।

हम देखेंगे कि प्रतीक-सिद्धान्त समकालीन धर्मदर्शन के लिए महत्वपूर्ण है और इसकी अस्तित्वमूलक सलभता का सिद्धान्त हेयर के ब्लिक-सिद्धान्त तथा ब्रैक्वेट के नीतिमूलक धर्मसिद्धान्त में पाया जाता है। परन्तु हेयर और ब्रैक्वेट दोनों ई-कथनों को असंज्ञानात्मक मानते हैं। अतः, धार्मिक ज्ञान के संबंध में यह तीसरा और अन्तिम पक्ष है।

असंज्ञानात्मक सिद्धान्त—(III)

आर० एम० हेयर का ब्लिक-सिद्धान्त

फिडले-पलू ने ई-कथन को संज्ञानात्मक मानते हुए सिद्ध किया है कि ईश्वर-प्रत्यय आत्मविरोधी है (फिडले) और मिथ्याप्य नहीं होने के कारण अर्थहीन है। (पलू)। हेयर स्वीकार करते हैं कि यदि ई-कथन वास्तव में तथ्यात्मक हों तो इन्हें संज्ञानात्मक होने के लिए सत्याप्य-मिथ्याप्य होना चाहिए और यदि ई-कथन मिथ्याप्य नहीं होते हैं तो यह सिद्ध हो जाता है कि वे वास्तव में संज्ञानात्मक नहीं हैं। हेयर के अनुसार ई-कथन को संज्ञानात्मक मानना ही भूल है और इसलिए ई-कथन की मिथ्याप्यता का प्रश्न ही नहीं उठता है। पलू की भूल इसी में है कि उन्होंने ई-कथन को निश्चितार्थक संज्ञानात्मक प्रतिज्ञप्ति माना है और चूँकि ई-कथन मिथ्याप्य नहीं सिद्ध हो पाए, इसलिए पलू ने ई-कथनों को अर्थहीन कहकर ठुकरा दिया है। परन्तु यदि ई-कथन संज्ञानात्मक नहीं होंगे तो उन्हें मिथ्याप्य सिद्ध करने की आवश्यकता ही क्या है? ई-कथन प्रारंभ से ही असंज्ञानात्मक हैं और इसलिए वे मिथ्याप्य नहीं हैं। उन्हें मिथ्याप्य दिखाने का प्रयास ही व्यर्थ और प्रसंगहीन है। हेयर के अनुसार ई-कथन ब्लिक-कथन हैं।

आर० एम० हेयर ने 'ब्लिक' शब्द को गढ़ा है। ब्लिक वह प्रतिभास है जो किसी एक दृष्टिकोण से किसी वस्तु को देखने से प्राप्त होता है। इसलिए ब्लिक मानव की लगभग वह स्थायी और व्यापक 'दृष्टि' है, जिसके अनुसार संसार की सभी वस्तुएँ प्रतिभासित होती हैं। चाहे एक ही होता है, परन्तु बिरही को यह दुःखदायक दिखता है और प्रेमी को सुखदायक। पपीहे की बोली एक धार्मिक मुसलमान को सुनाई देती है 'अल्लाह तेरी कुदरत' और वही बोली किसी बलिए को सुनाई देती है 'बी, बीनी, अबरख'। इसी प्रकार से ई-कथन ईश्वरवादी की दृष्टि से उत्पन्न होते हैं और चूँकि मनीश्वरवादी की दृष्टि मिश्रद

होती है, इसलिए जनीश्वरवादी ई-कथन को दूसरे रूप से समझता है। हमलोगों ने ग्लिक को 'अभिवृत्ति' कहा है। इसलिए ई-कथन को अभिवृत्तिमूलक कहा जा सकता है। 'किं ग्लिक तथ्यों के प्रति दृष्टि है, न कि स्वयं तथ्य है, या तथ्यों से उत्पन्न अनुमत्ति सत्यता है; इसलिए ग्लिक-कथन न तो सत्य है और न असत्य। आगे चलकर हम देखेंगे कि धार्मिक दृष्टि संकीर्ण हो सकती है या उदार, स्वस्थ हो सकती है या असामान्य। ग्लिक-कथन भी अर्थपूर्ण है। परन्तु इसकी अर्थपूर्णता उद्देश्य की उस सकलता से आँकी जाती है जिस उद्देश्य से ग्लिक की स्थापना होती है। वैज्ञानिक की दृष्टि इसी में है कि वह सभी घटनाओं को पूर्णतया तटस्थ होकर देखे; सर्वजीवात्मवादी सभी घटनाओं को जीवों और आत्माओं का खेल समझता है और इसी प्रकार ईश्वरवादी सभी घटनाओं को ईश्वर से उत्पादित मानता है। क्या ग्लिक को भी सत्य-असत्य समझा जा सकता है? नहीं।

सत्यता-असत्यता का संबंध तथ्यों से होता है। जो कथन तथ्यों के अनुरूप हों, उन कथनों को सत्य और जो अनुरूप न हों, उन्हें असत्य कहा जाता है। परन्तु स्वयं ग्लिक कोई तथ्य नहीं है। स्वयं ग्लिक के ही द्वारा स्थिर किया जाता है कि किस घटना को 'तथ्य' की संज्ञा दी जाए और किस घटना को तथ्य नहीं समझा जाए। यह बात काम के प्रागनुभव तथ्यों के आधार पर स्पष्ट की जा सकती है। काम के अनुसार प्रत्यक्षीकरण के और विचारने के प्रागनुभव तत्व सभी मानव में एकरूप में पाए जाते हैं। सभी मानव किसी भी वस्तु का प्रत्यक्ष उसे देश-काल में अभिरजित कर देखते हैं। इसलिए मानवों के लिए कोई भी वस्तु छोटी-बड़ी, दूर-नजदीक, वर्तमानकालिक, क्षणिक या दीर्घकालीन दीखेगी। परन्तु वस्तुओं का छोटा-बड़ा होना यह केवल मानव दृष्टि का फेर है। अमानवों के लिए आवश्यक नहीं है कि वस्तु दूर-नजदीक, क्षणिक, दीर्घ-कालीन दीखें। इसी प्रकार से काम के अनुसार सभी मानवों के अन्दर विचारने की प्रगाढ़ अभिवृत्ति ऐसी जमी हुई है कि वे सभी घटनाओं को कार्य-कारण के आधार पर ही व्यवस्थित करते हैं। काम के अनुसार, न तो दिक्-काल की बहिर्निष्ठ सत्ता है और न कारण-कार्य की। यह सब दृष्टि का कारामात है। जिस प्रकार लोग समझते हैं कि जादूगर वर्षों की नजरबन्दी कर या उनके मत को बदलकर जादू का खेल करता है, उसी प्रकार धर्म के आधार पर, हेयर के अनुसार, एक लक्षण स्याई दृष्टि हो जाती है जिसके अनुसार वे संपूर्ण विश्व को देखते हैं। इसी प्रकार हेयर ने बताया है कि ह्यूम का भी यही सिद्धान्त था।

हूम ने बताया है कि वास्तव में केवल संवेदनाओं को ही ज्ञान-सामग्री माना जा सकता है। परन्तु संवेदनाएँ क्षणभंगुर हैं। इसलिए इन्हीं क्षणभंगुर संवेदनाओं के आधार पर स्थायी बाह्य जगत् की स्थापना तर्कसंगत रूप से नहीं की जा सकती है। परन्तु बिना बाह्य जगत् को स्थायी माने मानवों की व्यावहारिक सफलता नहीं प्राप्त हो सकती है। बाह्य सत्ता का सिद्धान्त, हूम के अनुसार, संवेदित तथ्यों पर आधारित नहीं है। यह मानवों में अन्तर्निहित प्राकृतिक देन है, एक प्राकृतिक विश्वास है। अतः, यह गहरी प्रवृत्ति जिसके अनुसार विश्व की सभी घटनाएँ प्रतिभासित होती हैं, हेयर के अनुसार ग्लिक है। ग्लिक स्थिर करता है कि किस घटना को आधारभूत तथ्य कहा जाए और किस घटना को तथ्य की संज्ञा नहीं दी जाए^१। इसलिए ग्लिक न तो तथ्यों से पुष्ट-अपुष्ट होते हैं और न तथ्यों से निर्धारित होते हैं। इसके विपरीत स्वयं तथ्य ही ग्लिक पर निर्भर करते हैं। अघविश्वासी के लिए अभी भी तंत्र-मंत्र वास्तविक घटनाएँ हैं। परन्तु प्रकृतिवादी वैज्ञानिक जादू टोना को तथ्य नहीं गिनता हैं। इसलिए स्वयं तथ्य-विचार दृष्टि पर निर्भर करना है, न कि दृष्टि तथ्यों पर। चूँकि ग्लिक-कथन में तथ्यों का विचार विशेष नहीं है, इसलिए ग्लिक-कथन को संज्ञानात्मक नहीं कहा जा सकता है, परन्तु संज्ञानात्मक नहीं होने पर भी ग्लिक-कथन में अपना मूल्य औचित्य तथा अपनी महत्वपूर्णता पाई जाती है। ईश्वरवादी के लिए यह विश्व एक रूप में बीजता है और अनोश्वरवादी को दूसरे रूप में^२। दोनों के लिए विश्व का भिन्न-भिन्न महत्व है। अजायबघर पुरातत्ववेत्ता को बहुमूल्य संग्रहालय दिखाई देता है और अच्छों के लिए लुक्का-चोरी खेल का अनुपम क्रीडा-स्थल। परन्तु दोनों के लिए अजायबघर अर्थहीन नहीं, बरन् अर्थपूर्ण है। इसलिए हेयर के अनुसार ई-कथन ग्लिक-कथन है, परन्तु अपने रूप से पूर्णतया अर्थपूर्ण हुआ करता है। ई-कथन को ग्लिक-कथन मानकर इसे स्पष्ट करने के लिए हेयर ने विश्व-विद्यालय के एक पागल छात्र का दृष्टान्त लिया है, ताकि स्पष्ट कर दिया जाए कि क्यों ई-कथन ग्लिक कथन होने के कारण मिथ्याप्य नहीं हो सकता है।

मान लिया जाए कि अमुक छात्र जॉन समझता है कि आक्सफोर्ड के सभी अध्यापक उसकी जान लेने पर उतारू हैं। वह छात्र वास्तव में पागल है और

१. न्यू एसेज—पृ० १०१,

केब ऐंड डॉक्ट्रिन्—पृ० १६२।

२. केब ऐंड डॉक्ट्रिन्—पृ० १८६-१८७।

वास्तविकता ऐसी नहीं है कि सभी आक्सफोर्ड के शिक्षक उसकी हत्या करना चाहते हैं। परन्तु पागल होने के कारण उसमें यह भ्रान्तिपूर्ण ग्लिंक अब तक पकड़े हुए है। यदि इस पागल छात्र को कहा जाए कि सभी अध्यापकों को षड्यन्त्री समझना असत्य है, क्योंकि अध्यापक क और ख अति दयालु और कृपावान हैं। पागल छात्र स्वीकार करेगा कि क और ख अध्यापक दयालु अवश्य हैं। परन्तु उनकी दयालुता दिखावटी है। यह दयालुता उनके हत्या करने के षड्यन्त्र का छिपा हुआ पैतरा है। हेयर का कहना है कि अध्यापक कितने ही दयालु व्यापार क्यों न कर, परन्तु पागल छात्र अपने इस कथन को कि 'सभी अध्यापक उसके प्रति षड्यन्त्र कर रहे हैं' मिथ्या मानने को तैयार नहीं होगा। कोई भी दयालु अथवा सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार उसके लिए उसके कथन को मिथ्यापित करने में असमर्थ होता है। इसलिए हेयर के अनुसार ग्लिंक-कथन मिथ्याप्य नहीं स्वीकार किए जा सकते हैं। ईश्वर-संबंधी कथा भी इसी प्रकार के ग्लिंक-कथन हैं। भक्त को ईश्वर के प्रति इतनी अधिक आस्था रहती है कि कोई भी घटना ई-कथन को मिथ्यापित करने में असमर्थ होगी।

ग्लिंक-कथन तथ्यात्मक नहीं हैं क्योंकि वे अभिवृत्तिमूलक होते हैं और फिर किसी भी दृष्टि को अपनाने के लिए प्रस्ताव तथा नियोग के रूप में रखा जाता है। परन्तु प्रस्ताव न तो सत्य है और न असत्य। यह चाहे संतोषजनक होकर स्वीकार्य होगा या अस्वीकार्य, सफल कहलाएगा या असफल। चूंकि ग्लिंक-कथन तथ्यात्मक नहीं होते, इसलिए इनके आधार पर तथ्य-संबंधी भविष्य-कथन नहीं किया जा सकता है*। हेयर बताते हैं कि हिन्दू और मुसलमान, दोनों भारत में रहते हैं। हिन्दू और मुसलमान, दोनों के लिए भारत की आर्थिक स्थिति, बेकारी, अन्न की कमी, उत्पादि सभी तथ्य एकसमान हैं। तब चूंकि इन दोनों की धार्मिक अभिवृत्ति में बड़ा भेद है, इसलिए इन्हें भारत एक रूप में नहीं दिखाई देता है। मुसलमान के लिए एक प्रकार की वस्तु भक्ष्य है और हिन्दू के लिए दूसरे प्रकार की वस्तु; हिन्दू के लिए परिवार-नियोजन देश की मांग है और मुसलमान के लिए परिवार-नियोजन उसके धर्म के अनुसार शायद उचित न माना जाए। अतः, धार्मिक ग्लिंक तथ्यों पर निर्धारित नहीं होता है, परन्तु तथ्यों में इसके कारण बहुत अन्तर आ जाता है। हेयर धार्मिक ई-कथन को सन्नानात्मक नहीं मानते हैं। हेयर के अनुसार, ईश्वर-ज्ञान या

* शायद हेयर मरखोपर अनुभूति के आधार पर शिक-कौन्सी के पूर्वकथन को स्वीकार नहीं करेंगे। कम से कम उन्होंने इसकी ओर कोई संकेत नहीं किया है।

वैज्ञानिक जिज्ञासा का विषय नहीं है। वे विस्डम के स्रेष्ठ की ओर निर्देश कर कहते हैं कि विस्डम के दो यात्री बगीचे के संबंध में अवश्य माली की बात उत्सुकतापूर्वक तथा तटस्थ जिज्ञासुओं के समान करते हैं। परन्तु ई-कथन तटस्थ जिज्ञासा का विषय नहीं है। यह ईश्वर भक्त के लिए उत्कंठा, ध्रुम, संलग्नता, आस्था, उद्विग्नता तथा घुमुधुत्व का विषय है^१। स्वयं विस्डम ने स्वीकार किया है कि ई-कथन संज्ञानात्मक नहीं होते हुए भी जीवन के लिए मूल्यमूलक होते हैं। यदि ईश्वर को जीवन के मूल्यों के लिए आवश्यक माना जाए तो ई-कथन को आत्मसमर्पणात्मक तथा प्राणटेकी^२ कहा जाएगा। इसलिए हेयर के अनुसार ई-कथन तथ्यात्मक नहीं हैं, परन्तु ये तथ्य-तटस्थ भी नहीं हैं। ये तथ्यबद्ध कहे जा सकते हैं, क्योंकि धार्मिक जलक का संबंध तथ्यों से ही रहता है। ईश्वर-विश्वास के कारण ईश्वरवादी की आचारनीति किसी विशेष प्रकार की होती है और फिर वह विश्वास करता है कि अतीत में अमुक प्रकार की घटना हुई है और भविष्य में भी अमुक रूप की घटना होगी^३। इसलिए हेयर के अनुसार पकू की भूल है कि वे ई-कथन को संज्ञानात्मक मानते हैं।

हेयर के अनुसार जलक-कथन मूल्यपरक और वर्णनात्मक दोनों एक साथ ही होना है। इसमें संस्ताव भी देखा जाता है। उदाहरणार्थ, यदि राम को आराध्य समझकर उसकी पूजा की जाती है, तो राम को उपास्य रूप में ग्रहण करने का संस्ताव रहता है। साथ-ही-साथ गोण रूप से स्वीकार किया जाता है कि राम है और उनमें अमुक गुण हैं, अर्थात् राम-संबंधी वर्णनात्मक कथन को भी स्वीकार किया जाता है।

गुणों की वर्णनात्मकता को तभी सत्य-असत्य ठहराया जा सकता है, जब हम उस अमुक आराध्य देवता से सम्बद्ध धर्मभाषा और धर्म को स्वीकार करें^४। अतः, क्रौम्बी और विस्सन के समान हेयर भी स्वीकार करते हैं कि ई-कथन ईश्वरवादी धर्म और धर्मियों के संदर्भ में सार्थक माना जाएगा। फिर हेयर के अनुसार धार्मिक जलक इतना व्यापक होता है कि इसके अनुसार व्यक्ति का सम्पूर्ण जीवन विहित होता है। इसलिए ई-कथन का अर्थ-निरूपण

१. न्यू एसेस—पृ० १०३।

२. फेथ ऐंड डॉक्ट्रिन—पृ० १८६।

३. 'प्राणटेकी' अर्थ होगा जिसे जीवन का सहारा बनाना चाप और जिसे प्राणों की बाणी लगाकर स्वीकार किया जाए।

४. फेथ ऐंड डॉक्ट्रिन—पृ० १८६-१८७।

किसी आलोच्य धर्म की सम्पूर्ण भाषा-व्यवस्था के संदर्भ में ही स्पष्ट किया जा सकता है। इसलिए हेयर ई-कबन को दार्शनिक विश्लेषण का सरल विषय नहीं मानते हैं^१।

समीक्षा : क्या हेयर के अनुसार धार्मिक अभिवृत्ति अथवा ब्लिंक अपरिवर्तनशील तथा स्थायी है ? मिचेल का कहना है कि ब्लिंक को अपरिवर्तनशील और स्थायी कहा गया है^२। यह ठीक है कि ब्लिंक का उदाहरण पागल छात्र की अभिवृत्ति के द्वारा समझाया गया है। फिर ह्यूम और कान्त के दर्शन की बात बताकर हेयर ने इस बात का भ्रम अवश्य उत्पन्न किया है कि धार्मिक ब्लिंक नित्य और स्थायी रहता है। परन्तु बात ऐसी नहीं है। हेयर ने बताया है कि आदिम काल से लेकर अब तक मानव के अन्दर किसी प्रकार का जैविक विकास नहीं हुआ है, परन्तु उसके धार्मिक ब्लिंक में अवश्य अन्तर आता गया है और इस ब्लिंक-परिवर्तन के साथ सभ्यता में अन्तर आता गया है। यह बात हेयर के अनुसार आसानी से पंजाबी सिख और मुसलमान के बारे में देखने में आती है। दोनों, हेयर के अनुसार, एक ही जाति के हैं, परन्तु चूंकि इन दोनों के विभिन्न धर्म हैं, इसलिए इन दोनों की दुनिया भी विभिन्न है^३। इसी प्रकार उन्होंने बताया है कि पाश्चात्य देशों में लोग प्रायः साक्षात् तथा गौण रूप से ईसाई ब्लिंक से ही संचालित होते हैं। परन्तु यह ईसाई ब्लिंक भी बदल सकता है^४। फिर हेयर ने बताया है कि पोल के अन्दर धार्मिक ब्लिंक का परिवर्तन हुआ और इस ब्लिंक-परिवर्तन में तथ्य, अन्य व्यक्तियों का ब्लिंक, नैतिक सिद्धान्त इत्यादि सभी निर्धारक सम्मिलित समझे जायेंगे^५। अतः, हेयर के अनुसार ब्लिंक परिवर्तनशील होता है और ब्लिंक की रचना में तथ्य, नीति-सिद्धान्त तथा अन्य व्यक्तियों के विभिन्न ब्लिंक का भी प्रभाव पड़ता है। तब मिचेल को और ब्लैक्स्टोन को भ्रम क्यों हो गया ?

इसका कारण है कि एक तो ब्लिंक लगभग स्थायी होता है,....लोग प्रायः आसानी से अपना धर्म परिवर्तन नहीं करते हैं; और दूसरी बात है कि जो

१. केथ पेंड लॉजिक—पृ० १६०।

२. न्यू एसेज—पृ० १०५।

३. न्यू एसेज—पृ० १०२।

४. न्यू एसेज—१०२।

५. केथ पेंड लॉजिक—पृ० १८८।

कुछ भी तथ्य तथा नीति-सिद्धान्त माना जाता है उसी के अनुरूप व्यक्ति सभी तथ्यों को देखता-सुनता है। जब सभी तथ्य व्यक्ति के म्लिक से ही अभिरञ्जित होकर तथ्य का रूप धारण करते हैं तो म्लिक-विरोधी तथ्य संभव ही कैसे हो सकता है? उदाहरणार्थ, यदि सभी प्रत्यक्ष देश-काल में ही संभव हो सकते हैं, तो बिना देश-काल के प्रत्यक्ष कैसे प्राप्त किए जा सकते हैं? ईश्वरवादी समझता है कि सभी घटनायें ईश्वर से सञ्चालित होती हैं, तो उसके लिए ऐसी घटनायें कैसे संभव हो सकती हैं जिसमें ईश्वर का हाथ न हो? अन्य व्यक्तियों के लिए, विशेषकर अनीश्वरवादी के लिए व्यर्थ, निरर्थक तथा निर्विमोचक घटनाएँ हो सकती हैं, परन्तु ईश्वरवादी के लिए सभी प्रकार की घटनाओं से ईश्वर का अस्तित्व, उसका प्रेम और उसकी कृपा टपकती है। अतः, हेयर के अनुसार, म्लिक-रचना में तथ्य, नीति-सिद्धान्त तथा प्रचलित अन्य धार्मिक अभिवृत्तियाँ अथवा दृष्टियाँ महत्वपूर्ण मानी जाएँगी, परन्तु एक बार किसी एक प्रकार का म्लिक बन जाने पर वह लगभग स्थायी रहता है। परन्तु क्या यह बात जो धार्मिक दृष्टि के विषय में कही गयी है, वह सब प्रकार की दृष्टियों के लिए कही जा सकती है? मैं ऐसा नहीं समझता हूँ। धार्मिक दृष्टि अन्य सभी दृष्टियों की तुलना में व्यापक तथा सर्वसम्बन्धी हुआ करती है और जो बात इसके संबंध में कही गयी है वह अन्य म्लिक के संबंध में नहीं भी लागू हो सकती है। धार्मिक म्लिक की रचना तथा परिवर्तन में मानव की सम्पूर्ण अनुभूति तथा ज्ञानभंडार सक्रिय होता है। यही कारण है कि न तो धार्मिक म्लिक आसानी से बदला जा सकता है और न कोई घटना इस म्लिक से बाहर रह सकती है।

हेयर के अनुसार, म्लिक सत्य-असत्य नहीं कहा जा सकता है, परन्तु उसे स्वस्थ-अस्वस्थ, संकीर्ण-व्यापक इत्यादि कहा जा सकता है। इस स्थल पर ब्लैकस्टोन का कहना है कि स्वस्थ-अस्वस्थ, उचित-अनुचित म्लिक को तथ्यों के आधार पर ही निर्धारित किया जा सकता है। उसी म्लिक को उचित कहा जाएगा जो तथ्यों से मेल जाए और वह म्लिक जो सभी तथ्यों से मेल न जाए उसे अनुचित माना जाएगा। यदि उचित-अनुचित म्लिक की कसौटी को तथ्यों पर आधारित माना जाए तो अन्त में ब्लैकस्टोन का कहना है कि असाक्षात् रूप से म्लिक-कथन को भी सज्जानात्मक कहना ही पड़ेगा। अतः, ब्लैकस्टोन के अनुसार, हेयर का यह कहना कि ई-कथन असंज्ञानात्मक हैं, अन्त में गलत हो जाता है*। यह ठीक है कि स्वस्थ तथा उचित म्लिक वह है, जो विपरीत

* दि प्रॉम्ब्लम ऑफ रिलिजस नॉलेज—पृ० ७७-७८।

तथ्यों तथा घटनाओं द्वारा स्थिर-अस्थिर हो सकता है। परन्तु अस्वस्थ ब्लिक घटनाओं द्वारा मिथ्याप्य नहीं होता है। तब क्या धार्मिक ब्लिक को मनस्तापीय कहकर त्याग दिया जाए? फिर क्या छात्र को इसलिए नहीं पागल कहा जा रहा है कि उसका ब्लिक उसके लिए किसी भी घटनाओं से मिथ्याप्य नहीं होता है? अतः, सर्वप्रथम स्वस्थ-अस्वस्थ तथा उचित-अनुचित ब्लिक का भेद ही मिथ्याप्यता तथा अमिथ्याप्यता पर निर्भर कर रहा है और द्वितीय, उचित ब्लिक वही है जो विपरीत घटनाओं द्वारा मिथ्यापित हो जाए। इसलिए ब्लैकस्टोन के अनुसार वास्तव में ब्लिक-कथन को संज्ञानात्मक कहा जाएगा।

परन्तु ब्लैकस्टोन की आलोचना सही नहीं है। ब्लिक केवल तथ्यों से ही नहीं नियंत्रित होता है : इसमें अचेतन भूत संस्कार, जातीय संस्कृति, युगदृष्टि इत्यादि सभी तत्व चले जाते हैं। क्या इन निर्धारकों से नियंत्रित अभिवृत्ति को संज्ञानात्मक कहा जाएगा? स्वयं दृष्टि अथवा ब्लिक मनोवैज्ञानिक निर्धारकों पर निर्भर करता है और इसे तथ्यात्मक समझना ब्लैकस्टोन की भूल है। बात यह है कि बौद्ध दर्शन तथा शाकर अद्वैतवाद तथा जैन धर्म में संस्कार की बात कही गयी है और इस संस्कार के फलस्वरूप ही धार्मिक दृष्टि प्राप्त होती है। बौद्ध दर्शन में सम्यग्दृष्टि तथा मिथ्यादृष्टि का उल्लेख किया गया है। मिथ्यादृष्टि अज्ञान से उत्पन्न होती है और अज्ञान के अन्तर्गत लिप्ता, वासना, तृप्णा इत्यादि सभी चली आती हैं। इसी प्रकार शाकर अद्वैतवाद में दृष्टि की बात चली आती है। हेयर यदि भारतीय धर्म-परम्परा को ध्यान में रखते, तो वे अपने ब्लिक-सिद्धान्त को अधिक पुष्ट कर ब्लैकस्टोन की गलतफहमी को उत्पन्न होने का अवकाश नहीं देते। परन्तु हेयर ने ऐसे ही ब्लिक की ओर संकेत किया है, जो समष्टिपूर्ण तथा व्यापक है। इसी दृष्टि-सिद्धान्त के आधार पर ईश्वर-मृत्यु-वाद को सांस्कृतिक, सामाजिक तथा मनोवैज्ञानिक रूप से स्पष्ट किया जा सकता है। हेयर ने स्पष्ट रूप से तो नहीं, परन्तु असाक्षात् रीति से कहा है कि वास्तव में पाश्चात्य अनीश्वरवादी भी ईश्वरवादी सांस्कृतिक दृष्टि से ही अपना जीवन-यापन करते हैं*। अतः, हेयर के अनुसार भी धर्म मानव की प्रागनुभविक देन है और मानव की धर्मदृष्टि बदल सकती है, परन्तु शायद मानव कभी भी पूर्णतया धार्मिक दृष्टि से अपना पिंड नहीं छुड़ा सकता है। इसलिए हेयर ब्लिक-सिद्धान्त में भी पॉल तीलिख का संलग्नता-सिद्धान्त समा-विष्ट मालूम देता है।

* न्यू एसेज—पृ० १०२।

हेयर ने केवल ईश्वरवादी दृष्टिमूलक धार्मिक कथनों की विध्यान्वयता के सम्बन्ध में ब्रिक्-सिद्धान्त को प्रस्तुत किया है और ब्रिक्-सिद्धान्त से अपादित निष्कर्षों को स्पष्ट नहीं किया है। परन्तु प्रश्न केवल ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी दृष्टियों का ही नहीं है। ईश्वरवादी के अतिरिक्त अन्य धर्म भी तो हैं। इनके बीच दृष्टिभेद की समस्या का किस प्रकार समाधान किया जा सकता है? सर्वप्रथम, क्या ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी दृष्टियों को एक समान से उचित तथा स्वस्थ माना जाय? दोनों दृष्टियों के भेद के कारण तथा अपने-अपने आदर्शों के प्रति आत्मसमर्पण के कारण वे शायद परस्पर-विरोधी रहेंगे। द्वितीय, हिन्दू, मुस्लिम, बौद्ध, ईसाई इत्यादि का भेद भी दृष्टि-भेद ही कहा जाएगा। पर क्या इनमें किसी प्रकार की समदृष्टि सम्भव हो सकती है? हेयर ने इन समस्याओं पर अपना मत प्रगट नहीं किया है, परन्तु शायद बुंग, जेम्स, पॉल तीनिज् इत्यादि के समान उन्हें भी दृष्टिसापेक्षता को स्वीकार करना चाहिए। यदि दृष्टिभेद पर विचार किया जाता तो ब्रिक् की रचना और उसके स्वरूप पर भी प्रकाश पड़ता। परन्तु हेयर ने बताया है कि धर्म-दृष्टि का संबंध नीति के साथ बड़ा घनिष्ठ होता है और धर्म में अन्तर्निहित नीति के ही कारण ब्रिक् को तटस्थ-तटस्थ नहीं कहा जा सकता है। अब ब्रैथवेट ने नीति और धर्म को एक दूसरे के बहुत नज़दीक समझते हैं और धर्म की कथामूलक नीति मानते हैं। चूंकि नीति को संज्ञानात्मक नहीं कहा जाता है, इसलिए ब्रैथवेट के धर्म-संबंधी कथामूलक नीति-सिद्धान्त को भी असंज्ञानात्मक ही कहा जाएगा।

ब्रैथवेट का कथामूलक नीति-सिद्धान्त

ब्रैथवेट अनुभववादी हैं और इन्होंने अपना प्रसिद्ध लेख 'ऐन एम्पिरि-सिस्टम् वीऊ आव दि नेचर आव रिलिजस ब्रिक्कोफ', विस्डम के लेख 'गोइस' तथा फून् के लेख 'थेओलोजी ऐंड फॉल्सिफिकेशन' से प्रभावित होकर लिखा है। फिर नीति-संबंधी मत में ये हेयर तथा नोबेल स्मिथ के विचारों से भी प्रभावित हैं।

जॉन हिक ने दि एम्पिरिसिस्टम् वीऊ को दि एग्जिस्टेंस आव गॉड' नामक संकलन में उद्धृत किया है और पृष्ठ-संख्या इस पुस्तक की ही बताई जाएगी। ब्रैथवेट अनुभववादी होने के नाते केवल तीन ही प्रकार के कथनों को संज्ञानात्मक मानते हैं :

१. वे कथन जिनमें तथ्यों का उल्लेख किया जाए।

२. वे कथन जिनमें वैज्ञानिक तथ्यों तथा प्राक्कल्पनाओं की चर्चा की जाती है।

३. तर्कशास्त्र तथा गणित के तर्कनिष्ठ अनिवार्य कथन जिन्हें साधारणतया हम 'विश्लेषात्मक' संज्ञा देते हैं।

ब्रैथवेट के अनुसार ई-कथन न तो प्रत्यक्षों पर आधारित होता है और न इसमें ईश्वर को वैज्ञानिक प्राक्कल्पना माना जाता है, क्योंकि इन दोनों वशाओं में ईश्वर को इन्द्रियानुभव का विषय होना चाहिए। फिर यदि ई-कथन तर्क-निष्ठ अनिवार्य कथन हो, तो इसका संबंध वास्तविकता के साथ नहीं रहेगा और ईश्वर को वास्तविक सत्ता माना जायगा। इसलिए ई-कथन को तर्कनिष्ठ अनिवार्य कथन भी नहीं माना जा सकता है। इसका निष्कर्ष यही हुआ कि ई-कथन को सजानात्मक वही माना जा सकता है। अतः, हेयर के समान ब्रैथवेट भी फ्लू के इस मत को स्वीकार नहीं करते हैं कि ई-कथन तथ्यात्मक हैं। चूंकि ई-कथन संज्ञानात्मक नहीं हैं, इसलिए इन्हें अर्थहीन नहीं समझा जा सकता है। धार्मिक व्यक्ति ई-कथनों को अर्थपूर्ण रीति से व्यवहृत करते हैं। इसलिए इन्हें अर्थपूर्ण समझना चाहिए क्योंकि इनके द्वारा धार्मिक व्यक्तियों के बीच पारस्परिक संज्ञापन होता है। मैथ्यू आर्नेन्ड के मत को अपनाते हुए ब्रैथवेट के अनुसार ई-कथनों का अर्थ उनकी नीतिपरकता में देखा जाता है। ब्रैथवेट ई-कथन को कथामूलक नैतिक कथन मानते हैं।

समकालीन नीति-विचार में नैतिक प्रकथनों को या तो संस्थापरक माना जाता है या अभिप्रायमूलक। संस्था में भाव-द्वारा अनुमोदन का अंश विशेष रहता है। ब्रैथवेट नैतिक कथनों का अर्थ भावपूर्ण अनुमोदन संतोशजनक नहीं समझते हैं। ब्रैथवेट के अनुसार नैतिक कथन वस्तुतः अभिप्रायमूलक होते हैं। अभिप्राय वह है जिसमें कार्यनीति का विचार निहित रहता है। उदाहरणार्थ, यदि इस नीति को स्वीकार किया जाता है कि सच बोलना अच्छा है, तो यहाँ इसका अर्थ होता है कि प्रवक्ता जबसर आने पर सच बात बोलेगा, सच्ची गवाही देगा, इत्यादि। नैतिक और अनैतिक कार्य-नीति में अन्तर यह है कि नैतिक कार्यनीति के समर्थन में किसी व्यापक कार्य सिद्धान्त की दुहाई दी जा सकती है, उदाहरणार्थ, इसलिए सच बोलना चाहिए कि अधिक-से-अधिक लोक-हित इसके द्वारा संपादित होता है।

नीति के अभिप्रायमूलक सिद्धान्त को ध्यान में रखते हुए ब्रेथवेट का कहना है कि ई-कथन में अमुक कार्यनीति की उद्घोषणा रहती है, या इसमें अमुक जीवन-मार्ग के प्रति आत्मसमर्पण का उद्देश्य रहता है। परन्तु इस व्यापक कार्य-सिद्धान्त तथा जीवन-मार्ग को संपूर्ण धार्मिक व्यवस्था के अन्तर्गत ही समझा जा सकता है। इसका कारण है कि यदि संपूर्ण धार्मिक व्यवस्था को ध्यान में न रखा जाए, तो पृथक्कृत ई-कथनों में अन्तर्निहित कार्यनीति तथा जीवन-मार्ग आसानी से स्पष्ट नहीं होगा। ब्रेथवेट के अनुसार ई-कथन का मूल अर्थ इसी में है कि इसके द्वारा कार्यनीति का अभिप्राय व्यक्त किया जाए। उदाहरणार्थ, ईसाई ई-कथनों का अर्थ है कि प्रेममय जीवन-मार्ग अथवा प्रेमपूर्ण जीवन-मार्ग को अपनाया जाए। परन्तु ई-कथन और नैतिक कथन के बीच समानता के साथ मौलिक भेद भी है।

१. नैतिक कथनों के कार्यमूलक अर्थ को प्रत्येक कथन से ही स्पष्ट किया जा सकता है। परन्तु ई-कथन की कार्यनीति के सिद्धान्त को संपूर्ण धार्मिक व्यवस्था के सदर्भ में ही निरूपित किया जा सकता है।

२. नैतिक कथन में शुष्क एवं अमूर्त अभिप्राय का सिद्धान्त व्यक्त किया जाना है। इसके विपरीत ई-कथन को दृष्टान्त, कहानी-कथा, उपमा, उदाहरण, हवाला अथवा संकेत के द्वारा मूर्त बनाया जाता है। यही कारण है कि ब्रेथवेट ने ई-कथन को कथामूलक कार्यनीति बताया है। कथा-कहानी तथा दृष्टान्त इत्यादि को ई-कथन का सारतत्त्व बताया गया है जिसके आधार पर ई-कथनों को नैतिक कथनों से विभिन्न किया जाता है।

३. फिर ब्रेथवेट के अनुसार बाह्य कार्य का संपादन नैतिक कथन का प्रतिफल माना जा सकता है। इस बाह्य प्रतिफल की तुलना में ई-कथन के फलस्वरूप बाह्य और आन्तरिक दोनों प्रकार का कार्यफल पाया जाता है। धार्मिक ई-कथनों का अभिप्राय रहता है कि व्यक्ति ई-कथनों में अन्तर्निहित कार्यनीति के अनुरूप बदलता जाए और साथ-ही-साथ बाह्य जगत् तथा समाज में भी इस कार्यनीति को साकार किया जाए। परन्तु ब्रेथवेट के अनुसार नैतिक कथनों में अन्तर्निहित अभिप्राय केवल जगत् और समाज में ही साकार होने पर पूर्ण हो जाता है।

ब्रेथवेट ई-कथनों से अभिव्यक्त आन्तरिक भाव को विशेष प्रथम नहीं देते हैं, यद्यपि प्रार्थना तथा जौन हिक आन्तरिक वैयक्तिक अनुभूति को धार्मिक ई-

कथन का विशेष अर्थ और सत्य मानते हैं। ब्रैथवेट के अनुसार कार्यनीति के संपादन के लिए कथामूलकता को ई-कथन का मुख्य अर्थ समझना चाहिए।

प्रायः अनेक धर्मों में प्रेम, करुणा, परहिताय, परसुखाय इत्यादि की कार्य-नीति बताई जाती है, परन्तु इन धार्मिक कथनों का अर्थ-निरूपण विभिन्न कथामूलकता के आधार पर किया जाता है। ईसाई धर्म को निःस्वार्थ प्रेम-नीति का संदेश बाइबिल में लिखित ईसा की जीवनी, उसकी शिक्षा तथा उसकी मृत्यु से स्पष्ट होता है। इसी प्रकार अपरिमित करुणा का बौद्ध कथन जातक की कहानियों तथा बौद्ध धर्मग्रंथ में लिखित कहानियों के द्वारा स्पष्ट किया जाता है। अतः, कथा, कहानी, दृष्टान्त इत्यादि के ही द्वारा एक धर्म के कथन को अन्य धर्मों के कथन से विभिन्न किया जा सकता है। फिर कथा पर आधारित कार्यनीति के रहने से ई-कथन को नैतिक कथन से भिन्न किया जाता है।

ब्रैथवेट कथा के स्वरूप पर विशेष प्रकाश नहीं डालते हैं। वे बिना सकोच के कथा-कहानी, दृष्टान्त, उपमा इत्यादि को एक सम्मान मानते हैं। उन्हें इनके विभिन्न स्वरूप को स्पष्ट कर बताना चाहिए था कि किस प्रकार की कथा से ई-कथन का अर्थ स्पष्ट किया जा सकता है। ब्रैथवेट के अनुसार कहानी काल्पनिक हो सकती है, देवकथामूलक भी हो सकती है और अन्य प्रकार की भी हो सकती है। इतनी ही शर्त ब्रैथवेट के अनुसार रहनी चाहिए कि कहानी के पात्र चित्रित किए जा सकें, '.....उन्हे कल्पना के स्तर पर सजीव रूप में समझा जा सके'। परन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि कहानी के पात्रों को वास्तविक होना चाहिए। इन कथाओं के ही कारण, ब्रैथवेट के अनुसार, ई-कथन में निश्चितार्थकता का अंश चला जाता है। चूंकि ईसाई ई-कथन में ईसा मसीह तथा ईश्वर की कथाओं का उल्लेख चला जाता है, इसलिए लोग समझते हैं कि ई-कथन तथ्यात्मक अथवा सज्जानात्मक हैं। परन्तु ब्रैथवेट के अनुसार यह आवश्यक नहीं है कि कहानी के पात्र ऐतिहासिक तथा वास्तविक पात्र हों। ब्रैथवेट के अनुसार ई-कथनों में विश्वास रखने के लिए आवश्यक है कि व्यक्ति उनके अनुरूप कार्यनीति पर चलने का अभिप्राय रखे और इस कार्यनीति को उपयुक्त कथाओं से संबद्ध करे, परन्तु यह आवश्यक नहीं है कि वह इन कहानियों के पात्र को यथार्थ समझे^१। कहानी के पात्रों को यथार्थ मानना इसलिए आवश्यक माना जा सकता कि कहानी और कार्यनीति

१. दि एम्पिरिसिटिड्स बौक—पृ० २४६।

२. वही।

का संबंध मनोवैज्ञानिक कारण का होता है। अनेक स्थलों पर कार्यनीति को कार्यान्वित करने के लिए कथा से मनोवैज्ञानिक उत्प्रेरणा प्राप्त की जाती है। यह ठीक है कि ईसा या बुद्ध ऐतिहासिक व्यक्ति थे और इनकी कथाओं से इन धर्मों के अनुयायियों को अनुप्रेरणा प्राप्त होती है। परन्तु उपन्यास तथा काल्पनिक गाथाओं से भी इसी प्रकार की अनुप्रेरणा प्राप्त होती है। उदाहरणार्थ, ज्ञानयन ने 'विल्ग्रिम्स प्रोग्रेस' नामक दृष्टान्तात्मक कथा लिखी है और इस काल्पनिक कथा से अनेक ईसाइयों को प्रेममूलक कार्यनीति संपन्न करने में बड़ी सहायता मिलती है। इसलिए कार्यनीति को कार्यान्वित करने की मनोवैज्ञानिक प्रेरणा प्राप्त करने के लिए काल्पनिक, देवकथामूलक, ऐतिहासिक तथा किसी भी प्रकार के पात्रों की कहानी से काम चल जाता है^१। इस प्रसंग में ब्रैथवेट ने बताया है कि सभी ईश्वरवादी कार्यनीति के सिद्धान्त में सामान्य रूप से एक कथा बहुत चर्चित होती आई है, अर्थात् अमुक कार्यनीति को कार्यान्वित करने के लिए इसे ईश्वर का आदेश कहा जाता है। इसलिए ईश्वरवादी ईश्वर का आदेश समझकर धार्मिक कार्यनीति को संपन्न करने में बड़ी शक्ति का अनुभव करते हैं^२। अतः, धार्मिक कार्यनीति को संपादित करने में संबद्ध कथाएँ मनोवैज्ञानिक अनुप्रेरणा का काम करती हैं और यदि कहानियों की मनोवैज्ञानिक महत्ता को ईश्वरवादी समझते तो, शायद वे ई-कथन को संज्ञानात्मक मानने पर अधिक बल नहीं देते।

यद्यपि कथाओं को कार्यनीति के संपादन में आवश्यक माना जाता है तो भी, ब्रैथवेट के अनुसार, कथा और कार्यनीति में केवल मनोवैज्ञानिक संबंध है। कार्यनीति की उपयुक्तता को सिद्ध करने के लिए इन कथाओं को समर्थक युक्तियों के रूप में नहीं स्वीकारा जा सकता है। अतः, धार्मिक कार्यनीति को ही ई-कथन का सारतत्त्व माना जा सकता है। संक्षेप में ब्रैथवेट के अनुसार ई-कथन वह है जिसमें किसी व्यापक नियम के अन्तर्गत कार्यनीति को अपनाया जाता है और जिस कार्यनीति को अव्यक्त-व्यक्त रूप से कथाओं से संबद्ध किया जाता है^३। यदि कथाओं के द्वारा धार्मिक कार्यनीति का समर्थन युक्तिपूर्ण नहीं कहा जा सकता है तो इस कार्यनीति को किस प्रकार युक्तिसंगत रूप से समर्थित किया जा सकता है? इस प्रसंग में ब्रैथवेट दो युक्तियों को प्रस्तुत करते हैं।

१. दि एम्पिरिसिस्ट्स बौक—पृ० २४६-२४८।

२. दि एम्पिरिसिस्ट्स बौक—पृ० २४७।

३. दि एम्पिरिसिस्ट्स बौक—पृ० २५०।

सर्वप्रथम, ब्रेथवेट के अनुसार मानव समावप्रिय जीव होते हैं और इसलिए सामाजिक होने की हैसियत से जो बात किसी एक सामाजिक जीव के लिए सत्य ब्यवसाय लाभप्रद है, वह कार्यनीति अन्य व्यक्तियों के लिए भी लाभप्रद हो सकती है। अतः, बहुधा यह धार्मिक कार्यनीति अन्य अविकारा व्यक्तियों के द्वारा संस्तुत होकर सर्वग्राह्य होती है। दूसरी बात है कि किसी भी कार्यनीति को अपनाने में किसी व्यक्तिविशेष को ही पहला कदम उठाना पड़ता है और इस कार्यनीति को प्रारंभ करने में उसे अपने समस्त ज्ञानभंडार, संपूर्ण अनुभूति तथा बड़ी सतर्कता को काम में लाना पड़ता है और कार्यनीति को अपनाने को मनमाना नहीं समझा जा सकता है। चूंकि जितनी भी संभव सामग्री, विचार, अनुभूति किसी भी पक्ष को अपनाने में काम में लाई जा सकती है, उन्हें कार्यनीति को अपनाने में काम में लाया जाता है इसलिए कार्यनीति-संबंधी निर्णय को सर्वथा युक्तिपूर्ण माना जाएगा^१।

आलोचना

ब्रेथवेट के अनुसार यह आवश्यक नहीं है कि कहानी सत्य हो ताकि इसके द्वारा कार्यनीति के संपादन में अनुप्रेरणा प्राप्त हो। उदाहरणार्थ, ईसा-संबंधी कथित कहानियों के सत्य होने की आवश्यकता नहीं है, ताकि निःस्वार्थ प्रेम जीवन-यापन की कार्यनीति संपादित हो। परन्तु जॉन हिक के अनुसार जबतक कहानी सच्ची नहीं सिद्ध हो, तबतक उस कहानी से अनुप्रेरणा नहीं प्राप्त हो सकती है^२। मेरी समझ में इसका निर्णय मनोविज्ञान शास्त्र ही कर सकेगा। परन्तु एक बात निश्चित मालूम होती है कि ब्रेथवेट ने सही उदाहरणों को लेकर स्पष्ट किया है कि किसी भी प्रकार की कहानी से अनुप्रेरणा प्राप्त हो सकती है। स्वयं बाइबिल शास्त्री बता रहे हैं कि ईसा की कथा ऐतिहासिक नहीं, वरन् उद्बोधणात्मक है। ऐसी स्थिति में यह कहना कि कहानी को बिना यथार्थ समझे हुए कार्यनीति के संपादन में अनुप्रेरणा नहीं मिल सकती है, सही नहीं मालूम होता है। परन्तु ब्रेथवेट की कहानी-संबंधी दूसरी युक्ति कुछ अधिक हठवादी मालूम होती है। इनके अनुसार ईश्वर-संबंधी विचार भी कहानी है। तो क्या ईश्वर भी काल्पनिक रचना कहा जा सकता है? इस प्रश्न का उत्तर इसी बात पर निर्भर करता है कि क्या 'कहानी' केवली कोरी कहानी के अर्थ

१. दि एम्पिरिस्ट्स बीक—पृ० २११।

२. जॉन हिक, फिथोसफी ऑफ रिजिजन—पृ० ६३।

में प्रयुक्त किया गया है, कि किसी अन्य अर्थ में। रबर्ट ब्रैथवेट ने कहानी, दृष्टान्त, गल्प, गाथा उपन्यास सभी को एक समान माना है^१। मेरी समझ में यह भारी भ्रम है। यहाँ अनुभववादी होने की हैसियत से ब्रैथवेट को अपने शब्दों को परिशुद्ध और परिमाजित करना चाहिए था। सब प्रकार की कहानियों से धार्मिक कार्यनीति में अनुप्रेरणा नहीं मिल सकती है। मिसिया ईलियथ ने बताया है कि साधारण कहानियों को धार्मिक नहीं गिना जा सकता है। इन काल्पनिक कहानियों से आदिम धर्मियों में किसी प्रकार की उत्प्रेरणा नहीं मिलती है। फिर इन साधारण कहानियों को कभी भी और कहीं भी कहा जा सकता है। इनके विपरीत मिथिक अथवा देवकथामूलक कहानियों से आदिम धर्म के अनुयायियों में उत्प्रेरणा मिलती है और इन कहानियों के आधार पर वे पारलौकिक सत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित कर अपने को स्थिर करते हैं^२। अतः, साधारण कहानियों से धार्मिक कार्यनीति के संपादन में अनुप्रेरणा नहीं मिल सकती है। कहानी ऐसी होनी चाहिए कि मानव के अचेतन को प्रभावित कर सके क्योंकि धार्मिक प्रवृत्ति का मुख्य केन्द्र अचेतन ही है, जैसा फ्रायड और युंग ने बताया है। अतः, जैसा पॉल तीलिल ने बताया है, कहानियों को प्रतीकात्मक होना चाहिए।

फिर ब्रैथवेट का कहना है कि कहानी को ऐसा होना चाहिए कि उसकी कल्पना की जा सके तथा अनुभूतिमूलक बनाकर उसे विचार में लाया जा सके। परन्तु क्या सभी धार्मिक कहानियों के विषय यह कहा जा सकता है? ईसाई धर्म में कहा जाता है कि ईसा की मृत्यु के द्वारा सभी पश्चातापियों के पाप का प्रक्षालन होता है, अथवा पतित मानव का ईश्वर-मिलन होता है, तो क्या इन कहानियों को वास्तव में चित्रित किया जाता है? मनोवैज्ञानिक रूप से युंग ने कहा है कि वह कहानी जो पूर्णतया मानव अनुभूति से स्पष्ट हो जाए उसे धार्मिक प्रतीक नहीं समझा जा सकता है। धार्मिक कहानियों के आधार पर, जैसा रामजे, तीलिल तथा बिस्डम ने माना है, भक्तों के अन्दर नवीन दृष्टि हो जाती है और तब नव दृष्टि प्राप्त कर भक्तों को ईश्वर की उपस्थिति का स्पष्ट बोध होने लगता है। धार्मिक अनुभूति के आधार पर ईश्वर की रहस्य-पूर्णता, उसका शुचित्व तथा उसकी पवित्रता का बोध होता है। क्या इस

१. दि एम्पिरिस्टिस्ड बौक—पृ० २४६।

२. मिसिया इलियथ, मिथ रेंड रिवाइटी—पृ० ८-१३, फिर देखें, परिशिष्ट १।

धार्मिक अनुभूति को इन्द्रिय अनुभव के द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है ? अतः, ब्रैथवेट की 'कहानी' की व्याख्या अचूरी, एकांगी और भ्रामक है।

ब्रैथवेट के अनुसार कहानी और धार्मिक कार्यनीति के बीच मनोवैज्ञानिक संबंध है, अर्थात् कहानी कार्यनीति के स्वरूप पर प्रकाश नहीं डालता है। केवल कार्यनीति को संपादित करने के लिए मानसिक शक्ति का निर्मोक्ता माना जा सकता है। परन्तु क्या ईसाई प्रेममय कार्यनीति को ईसा की जीवन, शिक्षा और मृत्यु से अलग किया जा सकता है ? बिना ईसा की मृत्यु के कहानी के ईश्वरीय प्रेम का स्वरूप कभी भी ईसाई के लिए स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। इसलिए धार्मिक कार्यनीति और कहानी वास्तव में अवियोज्य हैं और इनके संबंध को बाह्य नहीं मानना चाहिए।

ब्रैथवेट धर्म को केवल नीति मानते हैं और यदि इन धर्मों के बीच अन्तर है- तो उसे वे महत्वपूर्ण नहीं मानते हैं। परन्तु बात ऐसी नहीं है। ईश्वरवादी के लिए धर्म नीति से उच्चतर है, यद्यपि नीति को धर्म का अवियोज्य अंग माना जाएगा। नीति धर्म का अंग है, न कि धर्म का सर्वस्व, जैसा ब्रैथवेट मानते हैं*। कान्त ने नीति को स्वतंत्र स्थान दिया है। परन्तु उन्हें भी कहना पड़ा कि हमें कर्तव्य को कर्तव्य मानकर चलना चाहिए, परन्तु साथ-ही-साथ कर्तव्य पालन करने में समझ लेना चाहिए कि ये कर्तव्य ईश्वर की आज्ञा हैं। नीति के स्तर पर नैतिक आदर्श केवल आदर्श ही रहते हैं, परन्तु ईश्वर में ही नैतिक आदर्शों को साकार माना जाता है। परन्तु धर्म के साथ नीति को ऐसा नहीं जोड़ देना चाहिए कि धर्म और नीति को एक ही समझा जाय। ब्रैथवेट ने स्वीकार किया है कि धर्म में आन्तरिक स्थिति प्राप्त की जाती है,—व्यक्तित्व में ही परिवर्तन लाया जाता है। परन्तु ब्रैथवेट ने इसे धर्म का सारतत्व नहीं माना है। ब्रैथवेट नीति को धर्म का संपूर्ण अंग मानते हैं, परन्तु यह उनकी भूल है। यदि वे पॉल तील्लिख के लेखों पर विहंगम दृष्टि भी फेरते, तो वे पाते कि कम-से-कम ईसाई धर्म में 'न ोन सत्ता', 'नवीन सृष्टि' की बड़ी पुरानी चर्चा की गई है। यदि वे शांकर बद्धतबाद, बौद्ध-जैन समाधि के अन्तिम लक्ष्य पर दृष्टिपात करते, तो उन्हें मालूम होता कि सच्चे धार्मिक नीति से परे और अतीत के स्तर को प्राप्त करना चाहते हैं। फिर कुछ धार्मिक निष्काम कर्म को

तथा कुछ अन्य प्रमुख धार्मिक निर्वाण अथवा शांति-मति को प्राप्त करना चाहते हैं। इनके लिए नीति-मार्ग संकीर्ण और निम्नतर स्तर माहूम देता है।

ब्रेथवेट ने बताया है कि अन्त में कार्यनीति का मानक प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वतंत्र निर्णय से प्राप्त करता है, तो क्या इससे सिद्ध नहीं होता है कि प्रत्येक व्यक्ति के लिए आवश्यक होता है कि वह किसी अमुक कार्यनीति को अपनाकर उसके प्रति आत्मनिवेदित हो ? परन्तु कहानी के द्वारा नहीं, बरन् प्रतीकों के ही द्वारा जीवन में स्थिरता आ सकती है। इसलिए ब्रेथवेट के सिद्धान्त की पूर्ति पॉल तीसिख के विचारों के द्वारा होती है।

सारांश

हमलोगों ने धार्मिक ज्ञान के स्वरूप में तीन प्रकार के सिद्धांतों का अध्ययन किया है जिसे निम्नलिखित तालिका में दिखाया जा सकता है।

धार्मिक ज्ञान का स्वरूप

संज्ञानात्मक	अर्द्ध-संज्ञानात्मक	अ-संज्ञानात्मक
जॉन हिक	टामस अक्वाइनस	आर० एम० हेयर
आई० एम० क्रोम्बी।	ईयन रामजे	आर०बी० ब्रेथवेट।
हिक और क्रोम्बी	पॉल तीसिख।	ई-कथन को हेयर
मृत्युत्तर अनुभूति	साम्यानुमानिक	जिंक कथन कहते
के आधार पर	प्रतीकात्मक	और ब्रेथवेट नीतिपरक,
ई-कथन को मिथ्याप्य	तथा अवबोधन	परन्तु इन्हें अ-संज्ञा-
होने के कारण	(जिसमेंमेट)	नात्मक ही माना जा
संज्ञानात्मक	के आधार पर किसी	सकता है।
मानते हैं।	प्रकार ई-कथन को	
	संलूचनात्मक माना	
	जाता है।	

यदि तीनों प्रकार के सिद्धान्तों पर ध्यान दिया जाए तो ई-ज्ञान-संबंधी संज्ञानात्मक पक्ष बहुत दुर्बल माहूम देता है। टामस अक्वाइनस का साम्यानुमान भी क्षीण रूप में अज्ञेयवाद ही है। पॉल तीसिख का प्रतीकात्मक सिद्धान्त सम-

कालीन दृष्टि से रोचक मालूम देता है और हेयर-ब्रेथेट के मत को भी प्रतीकात्मक सिद्धान्त का पूर्वाभास समझा जा सकता है। परन्तु अन्त में स्वीकार करना पड़ेगा कि ईश्वर केवल प्रतीक है और मानव बिना प्रतीकों की उपासना के अपने जीवन को स्थिर नहीं कर सकता है। बाद में चलकर मानवतावाद धुनीती लेकर सिद्ध करना चाहता है कि मानव बिना किसी प्रतीक की मदद लेकर, बुद्धि के आधार पर अपने को समाज के प्रति आत्म-समर्पित कर, जीवन में स्थिरता को प्राप्त कर सकता है। इन सब बातों को ध्यान में रखकर हम धर्म-समन्वय और भावी धर्म की चर्चा करेंगे।

प्रश्न

१. संज्ञानात्मक कथनों की व्याख्या कीजिए।
२. क्या फिडले अनीश्वरवाद को सिद्ध कर पाए हैं?
३. क्या फ्लू सिद्ध कर पाए है कि ई-कथन निरर्थक हैं?
४. जॉन विल्सन के धर्म-ज्ञान-संबंधी सिद्धान्त की समीक्षा कीजिए।
५. जॉन विल्डम के द्वारा ई-कथन का दार्शनिक विश्लेषण देकर इसके महत्त्व को दिखाइए।
६. ई० टी० रामजे के उद्घाटन-सिद्धान्त की व्याख्या करके इसकी समीचीनता की परीक्षा कीजिए।
७. क्या जॉन हिक तथा आई० एम० क्रौम्बी ई-कथन को संज्ञानात्मकी स्वीकार करने में सिद्ध हो पाए हैं?
८. टामस अक्वाइनस के साम्यानुमान की व्याख्या प्रस्तुत कीजिए।
९. क्या साम्यानुमान के आधार पर ईश्वर-संबंधी संसूचना प्राप्त हो सकती है?
१०. पॉल तालिख के प्रतीकवाद की व्याख्या कीजिए।
११. प्रतीकात्मक कथनों की किस प्रकार अर्थपूर्ण तथा 'सत्य' सिद्ध किया जा सकता है?
१२. पॉल तीलिख के द्वारा प्रस्तुत ईश्वर-विचार की समीक्षा कीजिए।
१२. हेयर के ग्लिफ-सिद्धान्त की समीक्षापूर्ण व्याख्या कीजिए।
१४. ब्रेथेट के कथामूलक कार्य-नीति-सिद्धान्त की समीक्षा कीजिए।
१५. क्या ईश्वर को वास्तविक माना जा सकता है, या केवल प्रतीक मात्र? समीक्षापूर्वक उत्तर दीजिए।

धर्म-समन्वय तथा धर्म का भविष्य

अध्याय—९

धर्म-समन्वय तथा धर्म का भविष्य

धर्म-समन्वय के प्रमुख मत : भारत में भी जब धर्मों का तुलनात्मक अध्ययन एवं अध्यापन प्रारंभ हो गया है और धर्मदर्शन के लिए यह महत्त्वपूर्ण बात है। भारत में अनेक धर्म पाए जाते हैं और समय आ गया है कि धर्मों के स्वरूप को समझकर हम विचारक धर्मों के बीच समन्वय स्थापित करें। चूंकि इस पुस्तक में हम लोगों ने धर्मदर्शन की, न कि धर्मों की चर्चा की है, इसलिए इस अध्याय में धर्म-समन्वय के केवल दार्शनिक आधार को ही प्रस्तुत किया जाएगा।

दार्शनिक दृष्टिकोण से धर्म-समन्वय के सदर्म में लगभग पाँच मतों को बताया गया है :

१. एक ही धर्म सत्य है और अन्य सभी धर्म असत्य हैं।
२. यद्यपि अन्य सभी धर्म असत्य नहीं हैं, तो भी केवल एक ही धर्म धार्मिक सत्यता को इतना संपूर्णता के साथ व्यक्त करता है कि अन्य सभी धर्मों को इस एक धर्म को मानक समझकर आँका जा सकता है।
३. सभी धर्म अन्त में एक ही हैं। उनका आपसी अन्तर आकस्मिक तथा छिछला है। धर्मों का आधार एक ही है जिसे भिन्न-भिन्न धर्म अपनी आधिक दृष्टि के कारण विभिन्न रूप में देखते हैं।
४. सत्य यही है कि धर्म विभिन्न रहेंगे और सभी धर्म सापेक्ष हैं और सापेक्षता को छोड़कर कोई एक निरपेक्षतया सत्य धर्म नहीं है।
५. वास्तव धर्मों की अनेकता तथा उनकी सापेक्षता से यही सिद्ध होता है कि कोई भी परम्परागत धर्म सत्य नहीं है। मानवतावाद तथा इसका विभिन्न रूप ही सत्य हो सकता है।

चूंकि तीसरा मत हिन्दू-धर्म की विशेष निधि रही है, इसलिए इसे सर्व-प्रथम स्पष्ट किया जाएगा। वैदिक काल से ही धारणा प्रचलित है कि 'सत्' एक ही है जिसे विप्र अनेक रूप और नाम से पुकारते हैं। कोई इस एक सत् को सूर्य कहता है, तो कोई उसे अग्नि कहता है, तो कोई उसे यम इत्यादि

कहता है। इसी एक धर्म-समन्वय के सिद्धान्त को उपनिषद्, वेदान्त, रामकृष्ण परमहंस, राधाकृष्णन् तथा महात्मा गांधी दुहराते आए हैं। शंकर अद्वैतवाद के अनुसार इस मत को संक्षेप में इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है।

शंकर के अनुसार एक ही परम सत्ता है, जिसे 'निगुंज ब्रह्म' पुकारा जा सकता है। यह सब भेदों से परे है और इसलिए इसे किसी भी गुणविशेष से युक्त नहीं समझा जा सकता है। इसलिए इसे केवल अकथनीय, अनिर्वचनीय तथा केवल नेति, नेति कहा जा सकता है। यद्यपि इसे वचनों के द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता है, तो भी इसका आस्वादन किया जा सकता है—इसे समाधि के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। परन्तु समाधि के द्वारा सम्यग्ज्ञान प्राप्त करना आसान नहीं है। मानव अज्ञान में उस तरह फँस जाता है कि उसे एक सत् को प्राप्त करना बड़ा कठिन होता है। शंकर का दृष्टि-सिद्धान्त यहाँ उपादेय मालूम देता है।

शंकर के अनुसार प्रातिभासिक, व्यावहारिक तथा पारमार्थिक, तीन प्रकार की सत्ताएँ हैं। जो कुछ स्वप्नों में हमें दिखाई देता है उसे प्रातिभासिक सत्ता कहा जाता है। जबतक व्यक्ति स्वप्न देखता रहता है, तबतक जो कुछ उसे स्वप्न में प्रतीत होता है, वह उसे सत्य समझता है। निद्रा के भग होते हुए जागृति की दशा प्राप्त करने में प्रातिभासिक सत्ता विनष्ट हो जाती है। स्वप्नों की सभी वस्तुएँ अवास्तविक सिद्ध होने लगती हैं। जागृति की अवस्था में दैनिक जीवन की व्यावहारिक सत्ता ही सच मालूम देने लगती है और प्रायः विज्ञान, व्यवसाय, सभी प्रकार के उद्योग आदि इसी प्रकार की व्यावहारिक सत्ता पर आधारित रहते हैं। मानव इस प्रकार की चेतना में व्यावहारिक सत्ता के आधार पर अपने को अद्यान्त, व्याकुल और दुःखित पाता है। वह चाहता है कि ऐसी स्थिति को प्राप्त करे जिसमें उसे शांति और विश्राम मिले। परन्तु मोह-माया तथा सांसारिक जाल में फँसकर वह अपनी अन्तिम स्थिति को नहीं प्राप्त कर सकता है। यहाँ लोगों को संदेह होता है कि क्या वास्तव में कोई ऐसी स्थिति है जिसमें व्यक्ति अनप्राप्ति शांति को प्राप्त कर सकता है। शंकर के अनुसार अन्तिम शांति की स्थिति मोक्ष है और मोक्ष इस जीवन में भी प्राप्त हो सकता है। अतः, मोक्ष-स्थिति कोई कल्पना एवं अनुमान की स्थिति नहीं है। यह वास्तविक स्थिति है। इसे प्राप्त करने के लिए चार साधनों का उल्लेख किया गया है :

- (क) नित्यानित्य-वस्तु-विवेक, अर्थात् विश्व की नित्य और अणभंगुर वस्तुओं के भेद का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।
- (ख) इहामुत्रार्थभोगविराग, अर्थात् व्यक्ति को सभी भोग की भावना का परित्याग करना चाहिए।
- (ग) शमदमसाधनसंपत्त, अर्थात् मन को वश में करना चाहिए, इन्द्रियों का नियंत्रण करना चाहिए इत्यादि।
- (घ) मुमुक्षुत्व, अर्थात् मोक्ष-प्राप्ति के लिए दृढ-संकल्प हो जाना चाहिए।

ख, ग और घ साधनों का संबन्ध विशेषकर भाव-संवेग से है और मुमुक्षुत्व का विचार व्यक्ति के संपूर्ण व्यक्तित्व से रखता है। परन्तु सर्वप्रथम दार्शनिक ज्ञान होना चाहिए ताकि बौद्धिक स्तर पर व्यक्ति को संशय न रह जाए कि यह सत्सार मिथ्या है और मोक्षगति वास्तविक और मानव की अन्तिम गति है। इसे स्वीकार करने के लिए गुरु से ज्ञान प्राप्त कर उसपर समीक्षापूर्वक मनन (चिन्तन) करना चाहिए। परन्तु केवल श्रवण-मनन से काम नहीं चलेगा। अन्त में निदिध्यासन अर्थात् ध्यान, योग और समाधि की सहायता लेनी पड़ती है ताकि कोरे ज्ञान को वास्तविक अनुभूति में परिणत कर दिया जाए, ताकि अन्त में नानात्व, अनेकत्व से पार होकर निर्गुण ब्रह्म की प्राप्ति हो जाए। एक निर्गुण ब्रह्म को सभी स्थलों पर उसी निश्चिन्त तथा निश्चित रूप से पाया जाए, जिस प्रकार व्यावहारिक सत्ता को साधारण जागृति की अवस्था में जाना जाता है। जिस बात को समकालीन दार्शनिक विचारधारा में विश्वदृष्टि (वेल्डानशौङ्क) कहा जाता है, जिसे सामान्यतः 'अभिवृत्ति' संज्ञा दी जाती है और जिसे हेयर ने 'ब्लिंक' कहा है, उसे बौद्ध तथा शांकर विचारों में दृष्टि की संज्ञा दी गई है। जब प्रातिभासिक सत्ता जागृति की अवस्था में बाधित हो जाती है, तब क्या यह तर्क-विचार से सिद्ध होता है? नहीं। हमारी जागृति की अनुभूति इतनी प्रबल हो जाती है कि अपने आप प्रातिभासिक सत्ता बाधित हो जाती है और व्यावहारिक जगत् सत्य मालूम देने लगता है। शंकर के अनुसार निर्गुण ब्रह्म की एकमात्र सत्ता की अनुभूति भी इतनी प्रबल हो जानी चाहिए कि उसके द्वारा व्यावहारिक जगत् तथा उसके प्रति सिप्सा भी बाधित हो जाना चाहिए। परन्तु यह मोक्ष-ज्ञान इतना आसान नहीं है। यहाँ ईश्वर की उपासना की आवश्यकता हो जाती है।

शंकर मत के अनुसार मुक्ति-ज्ञान कभी भी कोरा ज्ञान नहीं कहा जा सकता है। बिना गुरु-भक्ति तथा मुमुक्षुत्व के प्रारंभिक ब्रह्म-ज्ञान भी संभव नहीं हो सकता है। इसलिए जबतक भाव-संयोग तथा ज्ञान-शक्ति परिष्कृत न हो, तबतक ब्रह्म-ज्ञान प्राप्ति की आशा करना हा बूधा है। परन्तु अन्तःशुद्धि कैसे की जाए? यहाँ शंकर का कहना है कि ईश्वर की कृपा तथा उसके अनुग्रह से ही बुद्धि कुशाग्र हो सकती, चित्त विमल हो जाता, वासनाएँ शांत हो जाती हैं। शांत चित्त, विमल-विवेक तथा कुशाग्र-बुद्धि के आधार पर ही ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है। अब किस देवी-देवता की उपासना की जाए?

इस प्रसंग में शंकर का मत महत्त्वपूर्ण है। मुमुक्षु के सत्कार विभिन्न हुआ करते हैं। जो एक मुमुक्षु का आराध्य देवता होता है, वह दूसरे मुमुक्षु के लिए कल्याणकारी नहीं भी सिद्ध हो सकता है। मुमुक्षु का वही देवता है जो उसके हृदय में पैठ जाता है, उसके गुप्त नेत्र को खोल देता है, उसके ज्ञान-चक्षु में ज्योति डाल देता है, इत्यादि। यहाँ भक्त-भगवान का संबंध उसी प्रकार का है, जिस प्रकार बटन और बिजली की बत्ती में संबंध रहता है। अनेक बटन रहते हैं, परन्तु किसी बत्ती का वही बटन है जिसके दबाने से बत्ती जल जाए। शंकर के इस मत को युग ने अपने मनोविज्ञान में स्वीकारा है। अतः, शंकर के अनुसार सभी देवी-देवता सापेक्ष हैं। किसी भी देवी-देवता को निरपेक्षतया सत्य नहीं माना जा सकता है। इसी मत को पॉल तीमिस्त्र ने अनीश्वरवादी सिद्धांत के रूप में स्वीकार किया है। परन्तु सापेक्षतया सभी प्रकार के देवी-देवता सत्य हैं और किसी को भी नहीं नकारा जा सकता है। शंकर के इस भावात्मक मन पर राधाकृष्णन ने बहुत बल दिया है। उनके अनुसार एक सत् है जिसे विभिन्न धर्म-परम्पराएँ विभिन्न कल्पनाओं के द्वारा विविध रूपों में देखती हैं और पारस्परिक आदान-प्रदान से हिन्दुत्व की आध्यात्मिक प्रभा, यहूदियों की ईश्वर के प्रति आज्ञाकारिता, यूनानी पुजारियों की सौन्दर्य-उपासना, बौद्ध धर्म की करुणा, ईसाइयत के ईश्वरीय प्रेम की कथा तथा इस्लाम के सर्वशक्तिमान ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण के आदर्शों के द्वारा मानव-जाति अपने को सामान्वित कर सकती है*।

परन्तु सभी धर्मों तथा देवी-देवताओं की सापेक्ष सत्यता के साथ शंकर ने सभी देवी-देवताओं की अन्तिम दृष्टि में असत्य माना है, अर्थात् वे निरपेक्ष रूप

* दि फिफ़्थसकी भाव सर्वव्यापी राधाकृष्णन्—पृ० ७४।

से असत्य ही माने जाएँगे। ईश्वर की पूजा उसी प्रकार सहायक होती है जिस प्रकार लंगड़े के लिए डंडा उसके चलने के लिए सहारा होता है। परन्तु जब लंगड़ा व्यक्ति अपने निदिष्ट स्थान पर पहुँच जाता है, तब वह अपने डंडे को छोड़ देता है। उसी प्रकार जब ईश्वर की उपासना के द्वारा ईश्वर के अनुग्रह को प्राप्त कर मुमुक्षु की बुद्धि परिष्कृत हो जाती, उसका विवेक विमल हो जाता, उसकी वासना उसके वश में चली आती, तब वह मुक्ति-ज्ञान के लिए साधना करने लगता है। जब व्यक्ति को निगुण ब्रह्म की प्राप्ति हो जाती है, तब मुक्त व्यक्ति को ईश्वर भी असत् मालूम देने लगता है। ईश्वर भी व्यावहारिक सत्ता का ही अंग होता है। जैसे ही व्यावहारिक सत्ता का तिरो-धान हो जाता है, वैसे ही ईश्वर भी व्यावहारिक जगत् की अन्य वस्तुओं के समान असत्य भासित होने लगता है।

अतः, शाकर-सिद्धान्त के अनुसार अन्तिम रूप में किसी भी देवी-देवता को परम सत् नहीं माना जा सकता है। इसलिए न ईसा को, न ईश्वर को और न किसी भी देवता को अन्तिम सत् समझा जा सकता है। केवल एक निगुण ब्रह्म या अतीत परम सत्ता को ही एकमात्र अन्तिम सत् कहा जा सकता है। शायद टामस अक्वाइनस और पॉल तीलिख के मत को भी इसी शाकर सिद्धान्त के अन्तर्गत गिना जा सकता है। अक्वाइनस के अनुसार वो कुछ ईश्वर के संबंध में कहा जाए, उसे ईश्वर के संबंध में अक्षरशः सत्य नहीं मानना चाहिए। ईश्वर के संबंध सभी प्रयुक्त शब्द वास्तव में साम्यानुमानिक होते हैं। परन्तु यदि व्यक्ति ईश्वर के संबंध में प्रयुक्त विशेषणों को नकारात्मक रूप से समझता जाए, तो उसे ईश्वर का योड़ा-बहुत ज्ञान होता जाता है। अक्वाइनस के इस नकारात्मक सिद्धान्त में शाकर-सिद्धान्त का नेति, नेति अथवा अनिर्वचनीयता स्पष्ट दिखती है। इसी प्रकार पॉल तीलिख के अनुसार केवल एक ही प्रतिज्ञप्ति ईश्वर के संबंध में अक्षरशः रीति से कही जा सकती है, अर्थात् ईश्वर शुद्ध सत् है। इसके अतिरिक्त बितने भी कथन ईश्वर के संबंध में प्रयुक्त किए जाते हैं, वे सभी, तीलिख के अनुसार, प्रतीकात्मक होते हैं। अतः, ईश्वर की सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता, सृष्टिकर्तृत्व इत्यादि सभी गुणों को अक्षरशः नहीं, बरन् प्रतीकात्मक रीति से ईश्वर के संबंध में व्यवहृत किया जा सकता है। परन्तु अनसाधारण की दृष्टि से सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ तथा सृष्टिकर्ता ईश्वर ही सत्य माना जाता है। यदि सृष्टिकर्ता, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, ईश्वर अक्षरशः रूप से सत्य नहीं माना जा सकता है, तो इससे ध्वनित होता है कि तीलिख के लिए

ईसाई धर्म का प्रचलित तथा लोकप्रिय ईश्वर भी अन्तिम रूप से सत्य नहीं है। तीलिख के लिए केवल एक अतीत परम सत् ही सत्य है। इसी बात को ध्यान में रखकर धर्म समन्वय के संदर्भ में तीलिख ने ईसाइयत के विषय बताया है कि ईसाई धर्म को यदि मनसा, वाचा और कर्मणा संपूर्ण धन-मन-तन से माना जाए तो अन्त में ऐसी स्थिति आ जाएगी जब ईसाइयत ही की अपनी विशेषता तथा विशिष्टता समाप्त हो जाएगी और अन्त में उसी एक सत् का मान होने लगेगा जो अन्य सभी धर्मों के आधार में निहित रहता है—वही एक परम सत् जो मानव का अन्तिम मूल्य और अस्तित्व का आधार है*।

अब शाकर सिद्धान्त को ध्यान में रखकर (जिसकी प्रतिध्वनि ठामस अववाइनस और पॉल तीलिख के विचारों में पाई जाती है) हम धर्म-संगोष्ठी के संदर्भ में व्यवस्त पाँचों मतों का संक्षेप में उल्लेख करेंगे।

१. एक ही धर्म सत्य है और अन्य सभी धर्म असत्य हैं।
२. अन्य धर्मों में केवल आंशिक ही सत्यता है, केवल एक ही धर्म में पूर्ण सत्यता है जिसके आधार पर अन्य सभी धर्मों की आंशिक सत्यता आंकी जाती है।

ये दोनों मत एक दूसरे से बहुत मिलते-जुलते हैं। इन दोनों मतों के अनुसार धार्मिक प्रतिज्ञप्ति को सज्जानात्मक माना जाता है और चूँकि इन मतों के पोषक समझते हैं कि केवल उनके ही धर्म की प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य हैं, इसलिए अन्य सभी धर्मों की प्रतिज्ञप्तियाँ असत्य हैं, या अन्य सभी धर्मों में केवल एक अमुक धर्म की प्रतिज्ञप्तियों की तुलना में आंशिक रीति से ही सत्य हैं। इन दोनों मतों की सबसे बड़ी भूल है कि इन मतों के अनुसार धार्मिक कथनों को सज्जानात्मक माना जाता है। हमलोगों ने अध्याय—८ में देख लिया है कि धार्मिक कथन केवल प्रतीकात्मक ही हो सकते हैं और प्रतीकात्मक कथनों को सज्जानात्मक नहीं कहा जा सकता है। किसी व्यक्ति को राम, किसी को कृष्ण, किसी को ईसा और किसी को ईश्वर के प्रतीक से ही जीवन में उत्प्रेरणा और सार्यकता उत्पन्न होती है। इन प्रतीकों को न सत्य कहा जा सकता है, और न असत्य। ये स्वस्थ हो सकते हैं या अस्वस्थ, सामान्य हो सकते हैं या असामान्य, इत्यादि।

* क्रिस्टिडिबैनिटी ऐंड दि एंकाउण्टर आव दि ब्रह्म रिबिबन्स पृ० ६१-६७।

फिर यदि स्वीकार किया जाए कि केवल एक ही धर्म सत्य है या पूर्ण है, तो कौन ऐसा धार्मिक होगा जो अपने धर्म को असत्य कहेगा ? सभी धर्मावलंबियों में होड़ लग जाएगी। धर्म-समन्वय के स्थान पर धर्म-कलह उत्पन्न हो जाएगा। इसका कारण है कि धर्म आत्मसमर्पण और आत्मप्रसन का विषय है और अपने अमुक धर्म के बिना प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन को व्यर्थ और निरर्थक समझता है। इसलिए प्रत्येक धर्म के अनुयायी को ऐसा बोध होता है कि केवल उसका ही एक धर्म-मात्र सच्चा है और अन्य सभी धर्म झूठे हैं; या अन्य सभी धर्म अपूर्ण हैं और उसका ही धर्म पूर्ण है। परन्तु यह मनोवैज्ञानिक भाव है। इस मनोवैज्ञानिक असंदिग्धता एवं निश्चितता को तर्कनिष्ठ निश्चितता नहीं स्वीकार किया जा सकता है। मानव सर्वप्रथम प्राणविक जीव है। उसमें भाव एवं स्वेष तथा अचेतन का प्राबल्य रहता है। मानव में बुद्धि, चेतन एवं नर्क बहुत छिछला रहता है। इसलिए जो बात मनोवैज्ञानिक रीति से सत्य होती है, उसी के अनुसार जीवन-यापन होता है। अतः, आत्मसमर्पण तथा आत्मप्रसन के आधार पर प्रत्येक व्यक्ति केवल अपने एक धर्म को सत्य एवं पूर्ण मानता है। परन्तु इन भाव के साथ-साथ यह भी समझता है कि अन्य सभी धर्म असत्य एवं अपूर्ण हैं। अब भाव के आधार पर किस प्रकार समन्वय संभव हो सकता है ?

यद्यपि ऐसा मानना कि केवल एक ही धर्म सत्य और पूर्ण है, सर्वस्वीकृत सिद्धान्त नहीं हो सकता है, तो भी इसकी अपनी दो विशेषताएँ हैं।

(क) जबतक अमुक व्यक्तिविशेष को इस प्रकार नहीं बोध हो कि उसका ही धर्म एकमात्र सत्य और पूर्ण है, तबतक उसे समझना चाहिए कि वह सच्चे हृदय से अपने धर्मविशेष को नहीं मान रहा है। अनेक संभव धर्म हैं और जीवन की विविध एवं विभिन्न अवधारणाएँ हैं, परन्तु किसी व्यक्तिविशेष के लिए केवल एक ही धार्मिक विकल्प संभव हो सकता है। अतः, जीवन में स्थिर बिन्दु प्राप्त करने के लिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने धर्म का एकमात्र सत्य बोध होना चाहिए। अतः, किसी एक धर्म को सत्य और पूर्ण समझकर अन्य सभी धर्मों को असत्य और अपूर्ण समझना व्यक्ति की धर्म-संलग्नता का परिचायक है, न कि धर्म-समन्वय का समाधान।

(ख) यदि व्यक्ति को ज्ञान हो जाए कि उसे अपने धर्म को एकमात्र सत्य एवं पूर्ण समझना उसकी धर्म-संलग्नता का आवश्यक है, तो

उसे आभासित होने लगेगा कि अन्य धर्मों के अनुयायी भी अपने-अपने धर्म को एकमात्र सत्य और पूर्ण समझते हैं। इस बौद्धिक ज्ञान से कम-से-कम आपसी भाव-कटुता का परिमार्जन हो सकता है और धर्म-असहिष्णुता का भाव दूर किया जा सकता है। बुद्धि एवं तर्क, भाव-संवेग की तुलना में, क्षीण अवश्य हैं, परन्तु सभ्य मानव के विकास के लिए वे एकमात्र साधन हैं। अतः, प्रत्येक धर्म के अनुयायी के द्वारा अपने धर्मविशेष को एकाधिकारी रूप से सत्य एवं पूर्ण मानना मनोवैज्ञानिक सत्यता है और इस मनोवैज्ञानिक सत्यता के ज्ञान से मानवों के बीच बौद्धिक स्तर पर धार्मिक समन्वय स्थापित हो सकता है।

(३) प्रायः (१) और (२) में प्रयुक्त एकाधिकारिक अध्ययनार्थ ईश्वर-वादी किया करते हैं, परन्तु एकत्ववादी दार्शनिक भी प्रायः इस प्रकार की एकाधिकारिक अध्ययनार्थ (दावा) अपने तत्त्व के संबंध में किया करते हैं। शंकर और तील्ल के अनुसार केवल एक ही अतीत परम सत् है जिसे विभिन्न धर्मों में विविध रूप से चित्रित किया जाता है। इस मत के भारत में लाला भगवान दास और राधाकृष्णन् प्रतिपोषक हैं। भगवान दास ने एक विद्वत्तापूर्ण ग्रंथ इसेन्शिएल रिलिजिन लिखी है और इसमें बताया है कि एक ही सत्य, एक ही धर्म और एक ही ईश्वर है। भगवान दास दार्शनिक नहीं थे। इन्होंने धर्मों के आधार को कभी अमूर्त रूप में, कभी रहस्यवादी रूप में और कभी निरपेक्ष सत्ता के निर्गुण एकत्व के रूप में लिया है। इनके अनुसार वास्तव में सभी धर्मों का एक ही लक्ष्य है, परन्तु विभिन्न धर्म उसके विभिन्न मार्ग हैं जिनके द्वारा उस एक कथित लक्ष्य को वे अपने विविध रीतियों द्वारा प्राप्त करना चाहते हैं।

विट्गिन्स्टाइन ने बताया है कि भाषा चिन्तीकरण के द्वारा व्यवहृत होती है। यहाँ भगवान दास धर्म के लक्ष्य को 'लक्ष्य-स्थल' समझते हैं। वे समझते हैं कि कोई पर्वत की शीटी है जिसे सभी धर्म प्राप्त करना चाहते हैं। वास्तव में प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन को अपने अमुक धर्म के अनुसार पूर्ण बनाना चाहता है और प्रत्येक व्यक्ति की पूर्णता अन्य व्यक्तियों के पूर्णता-लक्ष्य से भिन्न हुआ करती है। अतः, यह कहना कि धर्मों का लक्ष्य एक होता है, सही नहीं है। भिन्न-भिन्न प्रकार के व्यक्ति हैं उतने ही प्रकार का जीवन संभव होता है जो प्रत्येक

व्यक्ति अपनी विभिन्न संस्कृतियों के आधार पर प्राप्त करना चाहता है। हाँ, धर्म-संबंधी एक अतिदार्शनिक (मेटा-फिलॉसॉफिकल) कथन कहा जा सकता है कि प्रत्येक धर्म के द्वारा कोई-न-कोई लक्ष्य प्राप्त किया जाता है। परन्तु सभी विशिष्टताओं की अवहेलना करके ही यह कहा जा सकता है कि सभी धर्मों का लक्ष्य एक है। जितने प्रकार के व्यक्ति होते, जितने प्रकार के स्थान वे समाज में ग्रहण करते हैं, उतने ही प्रकार का जीवन-लक्ष्य भी होता है। नेता, कवि, साहित्यिक, लेखक, डाक्टर, चित्रकार, सेनाडी इत्यादि विभिन्न प्रकार के वास्तविक लक्ष्य हैं जिन्हें व्यक्ति अपनी योग्यता के अनुसार विभिन्न रूपों में प्राप्त करते हैं। फिर प्रत्येक का जैसा जीवन-मार्ग होगा, उसी प्रकार व्यक्ति भी पूर्ण-अपूर्ण, शान्त-अशान्त, अकेला-सामाजिक इत्यादि होता है। अतः, जीवन-मार्ग से भिन्न जीवन का लक्ष्य नहीं माना जा सकता है। इसलिए यदि मार्ग का विशिष्टीकरण किया जाए, तो लक्ष्य-स्थान भी विशिष्ट होगा। चित्रकार ईश्वर की उपासना चित्रों के द्वारा करता है, और कवि कविता के द्वारा और समाज-सेवी लोक-कल्याण के द्वारा तथा वैज्ञानिक सत्यता की खोज के द्वारा। परन्तु यदि सभी व्यक्तियों और धर्मों की लक्ष्य-विशिष्टता की अवहेलना करें, तो हम कह सकते हैं कि सभी का सामान्य लक्ष्य है ईश्वर-प्राप्ति। इस ईश्वर-प्राप्ति को मूल और वास्तविक नहीं कहा जाएगा। संन्यासी की ईश्वर-प्राप्ति वैज्ञानिक की ईश्वर-प्राप्ति, समाज-सेवी की ईश्वर-प्राप्ति, इत्यादि एकरूप की, नहीं है। धर्मों से अलग ईश्वर-प्राप्ति नहीं है और जितने प्रकार के धर्म हैं, उतने प्रकार की ईश्वर-प्राप्तियाँ हैं। इसलिए न कोई एक ईश्वर है, न कोई एक धर्म है और न जीवन का कोई एक लक्ष्य है। अतः, कोई भी एक सर्व-व्यापक तथा सामान्य धर्म वास्तविक नहीं माना जा सकता है।

साला भगवान दास धर्म-सुधारक तथा उदात्त विचारों के एक सिद्ध महा-पुरुष थे। उनके मत में दार्शनिक सामंजस्यपूर्णता का अभाव रहना स्वाभाविक है। ठीक इसके विपरीत राधाकृष्णन् का सिद्धान्त है। आप उक्चकोटि के दार्शनिक हैं और धर्म-समन्वय के संबंध में आपकी श्रुतियाँ दार्शनिक मानी जाएंगी। आपके अनुसार केवल एक परम सत्ता है जिसे अनेक धर्मों में विविध रूपों से चित्रित करके पूजित किया जाता है। राधाकृष्णन् का सिद्धान्त अद्वैतवादी है और इस सिद्धान्त को तत्त्वमीमांसात्मक कहा जाता है और समकालीन दर्शन में तत्त्वमीमांसा की विशेष स्थान नहीं दिया जाता है। अतः, धर्मदर्शन में किसी

भी तत्त्वमीमासात्मक सिद्धान्त को विशेष महत्त्व नहीं प्रदान किया जा सकता है। इसलिए राधाकृष्णन् का यह कहना कि एक परम सत्ता है जिसे धर्मों में विविध रूपों से चित्रित कर पूजित किया जाता है, विशेष रूप से महत्त्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता है। हाँ, इसे अति-दार्शनिक कथन कहा जा सकता है। परन्तु अति-दार्शनिक कथन अन्य कथनों के संबंध में कहा जाता है और इसका संबंध किसी वास्तविक विषय से नहीं होता है। इसलिए यदि राधाकृष्णन् के मत को अति-दार्शनिक समझा जाए, तो इसे धार्मिक प्रतिज्ञाप्ति नहीं कहा जाएगा, अर्थात् परम सत्ता की प्राप्ति को किसी प्रकार का धर्मविशेष नहीं माना जाएगा। हमारे शब्दों में, परम-सत्ता प्राप्ति को राधाकृष्णन् ने अध्यात्मवादी धर्म (रिलिजन आव दि सुप्रीम स्प्रिट) कहा है; अगर परम सत्ता-प्राप्ति को 'धर्म' की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। उदाहरणार्थ, राम मानव है, राधा भी मानव है और यदु भी मानव हैं। परन्तु मानवता मानव नहीं है। इसी प्रकार सभी विविध धर्मों के बीच सामान्य धर्म को धर्म की संज्ञा नहीं दी जा सकती है। फिर यदि मान लिया जाए कि यह कथन कि सभी धर्मों के आधार में अध्यात्म धर्म है, अति-दार्शनिक है, तो इस अति-दार्शनिक कथन को संज्ञानात्मक प्रति-ज्ञाप्ति नहीं माना जाएगा। यह केवल एक प्रस्ताव कहा जाएगा और किसी भी प्रस्ताव को न सत्य कहा जाएगा और न असत्य। दूसरे शब्दों में, इस कथन के संबंध को वास्तविकता से नहीं जोड़ा जा सकता है। अतः, राधाकृष्णन् के अध्यात्मवादी सर्वव्यापक धर्म को धर्म की संज्ञा नहीं दी जा सकती है।

अब यदि मान भी लिया जाए कि तीलिख, शंकर और राधाकृष्णन् का कहना सही है कि एक परम सत् है जिसे अनेक धर्मों में विविध रूपों से चित्रित कर प्रतीकों के द्वारा पूजित किया जाता है, तो क्या शुद्ध रूप में परम सत् की प्राप्ति हो सकती है? राधाकृष्णन् का भावात्मक उत्तर होगा; ब्रँडले तथा तीलिख का नकारात्मक उत्तर होगा। ब्रँडले के अनुसार जबतक ईश्वर की उपासना होगी, तबतक धर्म संभव हो सकता है। जब हम ईश्वर को पारकर अतिव्यक्तित्वपूर्ण परम सत्ता को प्राप्त करते हैं, तो ईश्वर के विलयन के साथ धर्म का भी विलयन हो जाता है। पॉल तीलिख के अनुसार शुद्ध परम सत्ता-ज्ञेय, उपास्य-उपासक के संबंध से परे है और केवल प्रतीकों के ही द्वारा ईश्वर की उपासना संभव हो सकती है। अतः, शुद्ध रूप में परम सत् की उपासना संभव नहीं है। राधाकृष्णन् के अनुसार परम सत् सभी शब्दों तथा प्रतीकों से परे और अतीत है। इसलिए परम सत्ता उपास्य नहीं है। परन्तु योग-

ध्यान अथवा समाधि के द्वारा परम सत्ता की प्राप्ति हो सकती है। यहाँ बताया जाता है कि साधक स्वयं साध्य हो जाता है—ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति। यदि ज्ञाता-ज्ञेय, ब्रह्मविद् और ब्रह्म का संबंध दूर हो जाता है तो क्या इस ब्रह्मप्राप्ति को मनोवैज्ञानिक स्थिति कहा जा सकता है, या इसे परम तत्त्व की साकारता माना जा सकता है? तीलिख के अनुसार यह वह स्थिति चली जाती है जहाँ धर्म-विसिष्टता का विलयन हो जाता है और मानव उस सत् को प्राप्त करता है जो सभी धर्मों के आधार में निहित होता है। इस स्थिति को धर्म की पूर्णता कहा जाएगा, न कि कोई धर्म-विशेष। यदि परम सत्ता प्राप्ति को धर्म-विशेष कहा जाएगा तो यहाँ भी उसी प्रकार का मन-मतान्तर पाया जाएगा जिस प्रकार का अन्तर जैन, शांकर सिद्धान्त तथा निर्वाण के संबंध में पाया जाता है। ऐसी स्थिति में परम सत् का एकत्व भी समाप्त हो जाएगा। अतः, यदि राधाकृष्णन् का अध्यात्मवाद एक सामान्य सर्वव्यापक धर्म हो, तो यह अति-धर्म होगा, न कि धर्म; और यदि वास्तव में यह धर्म हो तो इसका एकत्व न रहकर सापेक्षता होगी। इसलिये चौथा मत सही मालूम होता है जिसके अनुसार सभी धर्म सापेक्ष हैं और यह निरपेक्षतया सत्य है।

४. किसी भी धर्म में यदि कोई परम सत्ता होती जिसे पुनरावृत्तीय, सामान्य तथा सार्वजनिक अनुभूतियों के द्वारा स्थापित किया जाता, तो किसी एक सर्वव्यापक धर्म की कम-से-कम अधिष्ठ में कल्पना की जाती थी। परन्तु न तो धार्मिक विषय के संबंध में एकता संभव हो सकती है और न धार्मिक अनुभूति के संबंध में। धार्मिक अनुभूति के विषय को लें।

शांकर के अनुसार निर्गुण ब्रह्म के संबंध में नेति, नेति शब्दों को ही प्रयुक्त किया जा सकता है। अन्त में इतना ही भर कहा जा सकता है कि निर्गुण ब्रह्म वह नहीं है जो अन्तिम सत् न हो, जो संपूर्ण आनंद न हो और जो शुद्ध चित् न हो। पाश्चात्य विचारक अक्वाइनस ने बताया है कि ईश्वर के संबंध में हम इतना ही भर जानते हैं कि वह है, पर हम नहीं जान सकते हैं कि वह क्या है। अक्वाइनस के सिद्धान्त को अद्यापूर्ण अज्ञेयवाद कहा गया है। इसी प्रकार समकालीन युग के प्रसिद्ध धर्म दार्शनिक पॉल तीलिख ने बताया है कि धार्मिक उपासना का अन्तिम विषय परम सत् है जो सभी ज्ञाता-ज्ञेय के भेद से अतीत है। इस निरुपाधिक अतीत सत् के संबंध में किसी प्रकार की प्रतिज्ञप्ति संभव नहीं है। उसके संबंध में तीलिख का कहना है कि अतीत सत् वर्णविहीन पदों है जिस पर किसी भी प्रकार का प्रतीक आरोपित किया जा सकता है। इन

तीन महारथियों के अन्तिम निष्कर्ष से यह स्पष्ट होता है कि धर्म के अन्तिम विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता है और न जाना जा सकता है। तो इस परम सत् को क्यों स्वीकार किया जाए? शंकर के अनुसार यह निर्गुण ब्रह्म अन्त में ब्रह्म-ज्ञान का विषय होता है। शायद शंकर के समान अक्बाइमस तथा तीलिस भी कहेंगे कि परम सत् धार्मिक अनुभूति से प्राप्त होता है। पर क्या इस धार्मिक अनुभूति को ही सर्वमान्य कहा जा सकता है?

धार्मिक अनुभूति, जो सभी धर्मों का सामान्य आधार कही जा सकती है, उसे आँटो के अनुसार 'आश्चर्यमय महान' संज्ञा दी जा सकती है। इस अनुभूति को किसी भी अन्य अनुभूति के समान नहीं समझा जा सकता है। इसे अनूठी अनुभूति कहा जा सकता है। इसे किसी भी संप्रत्ययों के द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता है। यह यूँगे के गुड़ की अनुभूति के समान है जिसके आस्वादन का आनंद होता है, पर जिसे यूँगा किसी प्रकार शब्दों के द्वारा व्यक्त नहीं कर सकता है। इस अनुभूति का केवल आत्मबोधन तथा उद्बोधन ही हो सकता है*। ऐसी अवस्था में सभी धर्मों के आधार में स्थित आश्चर्यमय महान के विषय भी ज्ञान संभव नहीं है।

अब, यदि न तो सभी धर्मों के मूलोपाधार परम सत् और सभी धर्मों के आधार में स्थित सामान्य अनुभूति के विषय को संप्रत्यय के रूप में अवस्था ज्ञान के रूप में नहीं कहा जा सकता है, तो किसी भी धर्म को सर्वव्यापक तथा एकमात्र धर्म की संज्ञा देना अनधिकार चर्चा है। परन्तु धर्मों की अनेकता, विविधता तथा सापेक्षता अनुभूत वास्तविकता है। क्यों नहीं मान लिया जाए कि धर्म अनेक, विविध तथा सापेक्ष ही हो सकते हैं? शायद धर्मों के संबंध इस एक निष्कर्ष को शंकर और तीलिस के सिद्धान्त के अनुसार स्थापित किया जा सकता है।

शंकर के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति का अपना-अपना इष्ट देवता उस अमुक व्यक्ति के संस्कार के अनुसार होता है। किसी के राम, किसी के कृष्ण, किसी को ईश्वर इत्यादि उसके संस्कार के अनुसार आराध्य देवता होते हैं। इसी प्रकार युंग के अनुसार व्यक्तियों के विभिन्न वर्ग होते हैं। जो व्यक्ति जिस वर्ग का होता है उसके लिए उसी के अनुरूप शैडो, अनिमा-अनिमस, माना तथा

* दि आरथिया बाब होडी—पृ० १-२४, अध्याय—२, ३, ४।

मंडल का प्रतीक उत्पन्न होता है। तीलिका के अनुसार भी प्रतीक संस्कृति और समाज से समाबुत होकर व्यक्ति के लिए ग्राह्य होता है। अतः, जैसा व्यक्ति होगा वैसा ही उसका देवता भी होगा। देवता सापेक्षतया सत्य हो सकता है। तो क्या ऐसा मान लेने से धर्म-संगोष्ठी का अन्त हो जाता है? नहीं। सभी मानवों के मूल में मनोवैज्ञानिक अनुप्रेरणा सामान्य रूप से होती है जिसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपने देवता के द्वारा अपना अतिक्रमण करता है—अपनी सीमित अवस्था से अधिक व्यापक स्थिति के प्रति प्रगति करता है। इसी सामान्य आधार के द्वारा मानवों के बीच धार्मिक अनुभूति का संज्ञापन हो सकता है। जो बात एक धार्मिक व्यक्ति को उसके लिए लाभप्रद सिद्ध होती है, वह बात दूसरे के लिए भी लाभप्रद हो सकती है। इस लाभप्रदता के आधार पर अनुभूति के संज्ञापन के द्वारा धर्म-सम स्थापित होता है। फिर एक धर्म-सम का धार्मिक व्यापार अन्य धर्म-समों के द्वारा संज्ञापित हो सकता है। धार्मिक संज्ञापन की संभावना इसी बात पर आधारित है कि मानव अपने जीवन की स्थिरता बिना किसी आराध्य देवी-देवता को स्वीकार किए हुए नहीं प्राप्त कर सकता है। परन्तु, चूंकि मानव-संस्कार तथा मनोवैज्ञानिक विभिन्नता के कारण विभिन्न होते हैं, इसलिए उनके देवी-देवता भी विभिन्न रहेंगे। इस विभिन्नता का ज्ञान मानव को उनकी धर्म-सम्बन्धी सकीर्णता, हठधर्मीपन तथा कठोरपंथ से बचाएगा। परन्तु यह ज्ञान धार्मिक नहीं, बरन् दार्शनिक ज्ञान है।

मानव जीवन बिडम्बनापूर्ण है और किसी भी स्थिति की प्राप्ति मानव के लिए नित्य नहीं मानी जाएगी। जीवन की स्थिरता प्रत्येक मानव को अपनी सामाजिक स्थिति, मनोवैज्ञानिक स्वरूप तथा संस्कृति के अनुसार प्राप्त करना पड़ता है और किसी भी स्थिरता को एकरूप का नहीं मानना चाहिए। इसी से बुद्ध भगवान् का अन्तिम उपदेश-वाक्य आज भी सत्य है 'अप्यो दीपो भव'। निर्वाण-प्राप्ति, मोक्ष-प्राप्ति अथवा स्थिरता-प्राप्ति मनोवैज्ञानिक दशा है और यही मानवों का अन्तिम लक्ष्य है। इस परम लक्ष्य की तुलना में सभी देवी-देवता केवल साधनमान हैं। अतः, धार्मिक अनुभूति की कसौटी धार्मिक व्यक्ति का अपना स्वयं जीवन है। उसी देवी-देवता को धार्मिक रीति से सत्य माना जाएगा, जिसकी पूजा करने से साधक का जीवन देदीप्यमान बने, अन्य व्यक्तियों के लिए अनुकरणीय बने। बुद्ध भगवान् और ईसा को इसलिए लोग आराध्य मानते हैं कि उनकी शिक्षा और उनका जीवन अनुकरणीय था। वे अमर ज्योति हैं और यही उनकी शिक्षा को अन्य मानव के लिए उपादेय बनाती है। अतः,

धर्म उतने ही प्रकार के होंगे जितने प्रकार के देवी-देवता हैं और, उतने ही प्रकार के देवी-देवता होंगे, जितने प्रकार के व्यक्ति होते हैं। अतः, अन्त में मानव-जीवन से देवी-देवताओं की सजीवता, उनकी पर्याप्तता तथा मनोवैज्ञानिक औचित्य स्थापित किया जाता है। इसलिए देवी-देवताओं के प्रतीकपन को ही स्थापित किया जा सकता है और उनकी सत्यता की माँग करना सर्वथा अनुचित है। अब यदि देवी-देवता केवल मनोवैज्ञानिक रूप से ही पर्याप्त माने जाएँ और फिर उन्हे व्यक्तियों के विभिन्न वर्गों के अनुरूप सापेक्ष माना जाएगा, तो क्या समकालीन युग में परम्परागत धर्मों को उपयुक्त कहा जाएगा? यह प्रश्न भावी धर्म से संबंध रखता है। इसलिए अब इसकी चर्चा की जाएगी।

परम्परागत धर्मों का भविष्य और भावी धर्म

भारतीय और पाश्चात्य धार्मिक परम्पराओं को ध्यान में रखकर कहा जा सकता है कि समाधि और उपासना धार्मिक व्यापार के दो प्रमुख विभाजन हैं। समाधि के अन्तर्गत रहस्यवाद को भी रखा जा सकता है। अब धर्म के इतिहास पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि पाश्चात्य धर्म-परम्परा में एकेश्वरवाद का स्थान विशेष रहा है और इस एकेश्वरवाद में उपासना को विशेष माना गया है। भारतीय धर्मदर्शन में एकत्ववाद को प्रमुख स्थान दिया गया है। इसमें ईश्वर को या तो साधनमात्र समझा गया है (शाकर अद्वैतवाद) या ईश्वर को स्वीकार ही नहीं किया गया है (जैन और बौद्ध धर्म)। शाकर अद्वैतवाद, जैन तथा बौद्ध धर्मों में आत्मविकास, आत्मपूर्णता तथा आत्मसंवर्धन को धार्मिक जीवन का परम लक्ष्य माना गया है और इसे प्राप्त करने के लिए समाधि, योग, ध्यान को साधन स्वीकार किया गया है। यह ठीक है कि पाश्चात्य ईसाई धर्म-परम्परा में भी रहस्यवाद तथा ध्यान अनेक संतों के जीवन में देखने में आता है और समकालीन ईसाई धर्मदर्शन में ईबलिन, अडरहिल, डीन डब्ल्यू० आर० इंज, हेनरी बर्ग्सों इत्यादि उल्लेखनीय रहस्यवादी हुए हैं। इसी प्रकार भारत की अनित-परम्परा को उपासनामूलक ईश्वरवाद कहा जाएगा। तो भी बिना किसी संकोच के कहा जा सकता है कि पाश्चात्य धर्म-परम्परा एकेश्वरवादी और उपासनामूलक है और भारतीय धर्म-परम्परा एकत्ववादी तथा समाधिमूलक है। इसी रूप में इन दो विशेष धर्म-परम्पराओं पर ध्यान दिया जाएगा।

पाश्चात्य ईसाई धर्म-परम्परा

अन्य धर्मों के समान ईसाई धर्मपरम्परा में भी अनेक धाराएँ अन्तर्निहित थीं। ईसाई धर्म में लौकिक कल्याण के साथ पारलौकिकता की भी बात पायी जाती है। ईसा मसीह ने कहा था माता-पिता को छोड़कर मेरे पीछे हो लो। फिर कहा था 'सर्वप्रथम स्वर्ग और धर्म की खोज करो, अन्य सभी वस्तुएँ तुम्हें अपने आग प्राप्त हो जाएगी। पुनः, प्रारंभ में ईसाइयों ने समझा था कि ईसा मसीह दूसरी बार अतिशीघ्र इस भूतल पर आएँगे और इस विचार में प्रभावित होकर उन्होंने लौकिक सुधार की बात छोड़कर पारलौकिक आशाओं को ग्रहण किया। पारलौकिकता के हेतु इस भूतल की सेवाओं की अवहेलना हुई। सत्तार में विरक्त होकर मठवास को ही श्रेष्ठ माना गया और पारलौकिकता का बोलबाला पाश्चात्य देशों में मध्ययुग तक बना रहा।

परन्तु पारलौकिकता के साथ लोकसेवा की बात भी बाइबिल में निहित थी। ईसा ने बताया था कि अपने भाई से विरोधकर कोई ईश्वर की सेवा नहीं कर सकता है। "यदि तुम ईश्वर को प्यार करते हो, तो तुम एक दूसरे को उम्मी प्रकार प्यार करो जिस प्रकार मैंने तुम सबों को प्यार किया है"। फिर ईसा का चित्रण किया गया है कि वह ईश्वरीय पुत्र है जिसने अपने जीवन को लोगों को चंगा करने, सदुपदेश करने तथा अन्य लोकसेवा में अर्पित कर दिया है। अतः, लोकसेवा पर आधुनिक समय में बल दिया जाने लगा। विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण के साथ लोक-सेवा, लोक-सुधार तथा लोक-कल्याण का ईसाई प्रचार बढ़ने लगा और वर्तमान काल में ईसाई धर्म का प्रचार इसी मानव-कल्याण के परम लक्ष्य को ध्यान में रखकर किया गया था। यही कारण है कि पाश्चात्य ईसाई धर्म का प्रचार चिकित्सा तथा शिक्षा के रूप में सभी जगहों पर किया गया है।

किमी भी धर्म का प्रचार अन्य देशों तथा धर्मों के बीच इसी आधार पर किया जा सकता है कि अमुक धर्म अन्य धर्मों को अपेक्षा श्रेष्ठतर कहा जाय। परन्तु जब ईसाई धर्म का प्रचार अफ्रिका, चीन और भारत में किया गया था, तब पाश्चात्य ईसाइयों ने वास्तव में इन देशों के धर्मों का अध्ययन नहीं किया था। तब क्यों उन लोगों ने समझा कि ईसाई धर्म अन्य सभी धर्मों से श्रेष्ठ है? इसका मुख्य कारण था कि विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण के कारण ईसाई देशों में इतनी अधिक सामाजिक व्यवस्था तथा सामाजिक सुधार हो गया था कि वे समझते थे कि उनके जीवन की श्रेष्ठता ईसाई धर्म के कारण हुई है।

धीरे-धीरे लोगों को बोध होने लगा कि पाश्चात्य देशों का सुधार, उसकी सामाजिक व्यवस्था तथा आर्थिक विकास ईसाई धर्म से नहीं, बल्कि विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण के द्वारा हुआ है। हाँ, हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि इस वैज्ञानिक विकास में प्रोटेस्टेंट ईसाई धर्म बहुत बड़ा सहायक सिद्ध हुआ है। ईसाई धर्म के अनुसार ईश्वर ने इस विश्व की सृष्टि की है और इसे मानव का आवास स्थान स्थिर किया है। अतः, यह विश्व ईश्वर के द्वारा पवित्र किया गया है। इस विश्व को समझना और उसे ईश्वर की महिमा के निमित्त सुन्दर और विकसित करना मानव का पुनीत कर्त्तव्य है। इसलिए ईसाई धर्म ने विज्ञान को और उस पर आधारित तकनीकी और औद्योगीकरण को प्रोत्साहित किया। चूँकि इंग्लैंड ही प्रमुख प्रोटेस्टेंट ईसाई धर्म का नेता था, इसलिए इसी देश में सर्वप्रथम विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण हुआ। चूँकि विज्ञान तथा तकनीकी से समाज-सुधार हो सकता है, इसलिए अन्त में समाज-कल्याण का उद्देश्य भी असाक्षात् तथा साक्षात् रीति से ईसाई धर्म से निकला है। बाद में चलकर समाजवाद भी इसी समाज-सेवा, लोक-कल्याण के लक्ष्य से ही उत्पन्न हुआ है। अतः, पाश्चात्य ईश्वरवाद से ही समाजवाद निकला है। यह सामाजिक धारणा ईसाई धर्म के प्रारंभ में भी थी और अब यह समाजवाद के रूप में उन्नत होकर ईसाई धर्म को ही क्षतरे में डाल रही है।

अपितु, औद्योगीकरण के साथ प्रारंभ में पूँजीपतियों के बीच होड़ होने लगी और प्रभुत्वशाली पूँजीपतियों की संस्थाएँ एकाधिकारी सत्ता के लिए सरकार को विवश करने लगी। परन्तु जब ब्राह्मारी एक संस्था दूसरी संस्थाओं को दबाने लगी, तब उनमें आपस में समझौता हुआ कि सभी व्यापारी-मंडलों को उपनिवेशों से कच्चा माल खरीदने और बाजारों में तैयार माल को बेचने की सुविधाएँ एकसमान मिलनी चाहिए। इसी समानाधिकार पर पाश्चात्य देशों का लोकतंत्र टिका हुआ है। यह लोकतंत्र भी इसी ईसाई धर्म की शिक्षा पर आधारित है कि ईश्वर की दृष्टि में सभी व्यक्ति एक-बराबर हैं। इसी ईसाई धर्म की समदृष्टि के सिद्धान्त पर साम्यवाद का सिद्धान्त है जिसके अनुसार अन्त में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता के अनुसार उत्पादन करेगा और अपनी आवश्यकताओं के अनुसार उपभोग की वस्तु ग्रहण करेगा।

अतः, सामान्य रूप से कहा जा सकता है कि पाश्चात्य ईसाई परम्परा के अनुसार समाज-सेवा, लोक-कल्याण मानव का अन्तिम लक्ष्य बन गया है, पर क्या ईश्वर का स्थान ज्यों का त्यों रह्यो है ?

अनीश्वरवाद

पृथ्वी को ईश्वर की पवित्र सृष्टि समझकर और इसके संबंध में सत्य-ज्ञान को पुनीत धर्म समझकर ईसाइयों ने विज्ञान को प्रोत्साहित किया और विज्ञान की सफलता इतनी अधिक हो गयी है कि अब विज्ञान को ही सभी प्रकार के ज्ञान का मानदंड समझा जाता है। अतः, यदि ईश्वर का ज्ञान भी सत्य हो तो इसे भी वैज्ञानिक मानदंड के अनुसार होना चाहिए। इसी वैज्ञानिक मानदंड को स्वीकार करते हुए कथनों की सत्याप्यता-मिथ्याप्यता तथा प्रयोग-सिद्धान्त की स्थापना की गयी है। परन्तु इसका प्रतिफल क्या हुआ ?

१. ईश्वर-प्रत्यय आत्मविरोधी है (फिडले), अर्थहीन और खोखला है (फ्लू) तथा ईश्वर-संबंधी गुण जो ईश्वर के संबंध में नहीं कथित हो सकते हैं।
२. यदि ईश्वर हो तो विश्व में अशुभ नहीं हो सकता। परन्तु अशुभ है, इसलिए ईश्वर की वास्तविकता भी नहीं स्वीकार की जा सकती है।
३. फिर विज्ञान ने तकनीकी तथा औद्योगीकरण के आधार पर समाज-सुधार प्रारंभ किया और अब जीवन का कोई ऐसा प्रमुख क्षेत्र नहीं बचा है जो विज्ञान से लाभान्वित नहीं हो रहा है। उदाहरणार्थ, शिक्षा, चिकित्सा, खेती, बांध इत्यादि। अब कौन ऐसा क्षेत्र बच रहा है जहाँ ईश्वर की दुहाई की आवश्यकता है ? अतः, वर्तमान काल में अविकाश व्यक्तियों के लिए ईश्वर अनावश्यक हो गया है। यही कारण है कि पाश्चात्य देशों में ईश्वर को अब समस्याओं का समाधान नहीं समझा जाता है। इसलिए ईश्वरवाद से विज्ञान निकला और विज्ञान ने ईश्वर को ही अनावश्यक सिद्ध कर दिया है। पाश्चात्य दर्शन विशेषकर अनीश्वरवादी हो गया है।
४. पाश्चात्य अनीश्वरवाद दार्शनिक चिन्तन से अवश्य प्रभावित हुआ है। परन्तु समकालीन अनीश्वरवाद पाश्चात्य विचारकों की विज्ञान-दृष्टि, समाजवाद तथा साम्यवाद का परिणाम है। दूसरे शब्दों में ईश्वर के अस्तित्व के लिए दिए गए प्रमाणों के दार्शनिक खंडन के फलस्वरूप अनीश्वरवाद की स्थापना नहीं हुई है। यह पाश्चात्य जगत् के युग की माँग है। प्रत्येक युग की अपनी दृष्टि होती है, जिसके फलस्वरूप कुछ वस्तुएँ और कुछ घटनाएँ अन्य सभी वस्तुओं तथा घटनाओं की तुलना

में महत्वपूर्ण समझी जाती हैं। पुरातन काल में जादू-टोना, भूत प्रेत वास्तविक समझे जाते थे। सम्यता के प्रसार के साथ इनका अस्तित्व भी काफूर होता गया है। इसी प्रकार एक समय था, जब पाश्चात्य देशों में जीऊस, यॉर, देवी डायना इत्यादि की पूजा होती थी। अब इन देवी-देवताओं को काल्पनिक समझा जाता है। इसी प्रकार समकालीन पाश्चात्य देशों में अनेक विचारकों को ईश्वर भी काल्पनिक माना जाने लगा है। यह बात कुछ भौतिकवादी तथा ऐहिकतावादी तक ही सीमित नहीं रही है। ईसाई पादरी और ईसाई धर्म के विचारक भी इसी बात का प्रचार कर रहे हैं। हाँ, दो बातों के कारण वे अभी भी अपने को ईसाई कहते हैं।

१. ईसा अभी भी पूज्य है। ईसा न तो ईश्वर है और न ईश्वर का पुत्र है। ईसा पूर्ण मानव था और चूँकि अपने युग के अनुसार लोकहित के लिए उसने अपने प्राणों की आहुति चढ़ायी, इसलिए यदि लोकहित को मानव जीवन का परम लक्ष्य माना जाएगा, तो ईसा को आज भी पूजनीय माना जाएगा। ईसा को उपासना का विषय नहीं माना जाएगा, परन्तु उसे अनुकरणीय, अनुप्रेरक तथा प्रणेत समझा जाएगा।

२. फिर यह ठीक है कि किसी पारलौकिक सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है; तो भी शुद्ध-अशुद्ध, पवित्र-साधारण, शुचि-सामान्य का अन्तर रहेगा। ऐहिकता को निभाते हुए भी कुछ व्यक्तियों और सेवा-कार्यों को पवित्र समझना पड़ेगा और इस रूप में भी ईसा के जीवन को पवित्र समझकर उससे प्रेरणा प्राप्त करते रहना चाहिए।

अतः, विज्ञान के प्रचार-प्रसार से पाश्चात्य ईश्वरवाद अब लोकहित को ईश्वर-पूजा से अधिक मान्यता दे रहा है। ईश्वरवाद अब मानवतावाद हो गया है। भारत में भी समाजवाद को अपनाया गया है। विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण को इस समाजवाद का प्रमुख साधन समझा गया है। इसके साथ भारतीय समाजवाद को लोकतांत्रिक स्वीकार किया गया है। ये सभी मान्यताएँ पाश्चात्य देश से ली गयी हैं। क्या ये मान्यताएँ भारत के समाधिमूलक धर्मों से मेल खाती हैं ?

भारतीय धर्म-परम्परा और समाजवाद

भारतीय धर्मदर्शन की प्रमुख परम्परा के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को अपनी पूर्णता प्राप्त करना चाहिए। जैन धर्म के अनुसार प्रत्येक जीव अनंत चैतन्यपूर्ण आत्मा है और अज्ञान के कारण जीव शरीर के साथ तादात्म्य स्थापित कर लेता है। गुणस्थान की चौदह सीढ़ियों को पार कर तथा आठ ध्यानों की सहायता से व्यक्ति अन्त में अपनी अन्तिम गति को प्राप्त कर लेता है जो शुद्ध चैतन्य स्वरूप है। यह ठीक है कि ध्यान प्रारम्भ करने में उसे अर्हंतों का अनुस्मरण करना पड़ता है ताकि इस अनुस्मृति से उसे अपने कठिन तप में बल प्राप्त हो। परन्तु उसे किसी ईश्वर की आवश्यकता नहीं होनी, जिसके अनुग्रह से उसे अन्तिम ज्ञान प्राप्त होता है। फिर बिना संसार-विरक्ति के और भिक्षु बने हुए ध्यान संभव नहीं हो सकता है।

बौद्ध धर्म में भी ईश्वर को नहीं स्वीकार किया गया है। यहाँ भी मानव का अन्तिम लक्ष्य निर्वाण-प्राप्ति माना गया है। यह अवस्था उपेक्षा-भाव की है, जिसमें अहंभाव का विन्यन होता है। संसार-विरक्ति के बाद शील, प्रज्ञा और ममाधि के द्वारा तृष्णा का अन्त करके तथा अहंभाव का विलयन करके निर्वाण की प्राप्ति होती है। इसे जीव का स्वर्धन कहा जा सकता है और जिसे जीव की पूर्णता भी माना जा सकता है।

यदि पद्धतियों पर दृष्टिपात किया जाए, तो इसमें भी अधिकांश दर्शनों को अनीश्वरवादी ही कहा जाएगा। सांख्य दर्शन में तर्कसंगत रूप से ईश्वर की आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि पुरुष-प्रकृति का संयोग अपने-आप होता है और कैवल्य-ज्ञान भी बिना ईश्वर की कृपा से प्राप्त होता है। इसलिए ईश्वर की आवश्यकता न तो सृष्टि के प्रारम्भ में और न अन्त में होती है। इसलिए सांख्य को तर्कसंगत रूप से अनीश्वरवादी कहा जा सकता है। फिर चूँकि योग-दर्शन सिद्धान्त-तत् इसी सांख्य-दर्शन पर आधारित है, इसलिए योग दर्शन को भी अनीश्वरवादी कहा जा सकता है। वैशेषिक दर्शन में तो आत्मा को ही चैतन्य-शून्य कहा गया है, इसलिए इसे भी अनीश्वरवादी तथा भौतिकवादी कहा जा सकता है। पूर्वमीमांसा को कर्मकांडी माना जाता है और अपूर्व तथा अदृष्ट के सिद्धान्त के अनुसार कर्म का फल यान्त्रिक रूप से होता रहता है जिस विधान में ईश्वर की आवश्यकता नहीं होती। उत्तरमीमांसा अर्थात् वेदान्त के शांकर अद्वैतवाद में ईश्वर का स्थान गौण है। ईश्वर केवल साधनमात्र है। ईश्वर की

कृपा से बुद्धि विमल हो जाती है; इन्द्रियो पर निग्रह हो जाता और तब क्षमदमादि साधन सम्पत् के फलस्वरूप निर्गुण ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त होता है। निर्गुण प्राप्ति होने पर मुमुक्षु स्वयं ब्रह्म हो जाता है; और तब उसे किसी उपासना की आवश्यकता नहीं होती है।

यदि कही ईश्वरवाद आता भी है, तो वह न्याय-दर्शन में, जिसे तत्त्वमीमांसा नहीं कहा जा सकता है। न्याय-पक्ष ही न्यायदर्शन का विशेष पक्ष है और इसका तत्त्वमीमांसा का पक्ष वैशेषिक दर्शन है और वैशेषिक दर्शन को संकर ने अर्धभौतिकवादी बताया है। इसी प्रकार रामानुज, बल्लभाचार्य, निम्बार्क आदि वेदान्ती दर्शनों में ईश्वर का स्थान आता है। परन्तु इन ईश्वरवादियों भक्ति-पक्ष प्रधान हो जाता है और यहाँ भी अहंभाव के विलयन की बात वही मे आती है और फिर यहाँ भी संसार-विरक्ति तथा पसायनवाद चला आता है। अतः, भारतीय धर्म-दर्शन की तीन मुख्य बातें स्पष्ट हो जाती हैं।

१. संसार-विरक्ति अथवा समाज-पराङ्मुखता।

२. आत्म-संबर्धन अथवा पूर्णता।

३. समाधि-विधि (ध्यान—जैन, समाधि—बौद्ध, निदिध्यासन—अद्वैत वेदान्त)।

यदि भक्ति को भी स्वीकार कर लिया जाए तो इसमें भी (१) और (२) लक्षण पाए जाते हैं। क्या इस भारतीय धर्म-दर्शन के आधार पर सामाजिक कल्याण तथा समाजवाद की पुष्टि होती है? नहीं। क्यों?

सर्वप्रथम, समकालीन भारत का समाजवाद विदेशी है। इसका मुख्य उद्देश्य है ऐहिकतावाद। ऐहिकतावाद तीन प्रकार का है, अर्थात् धर्माश्रित, धर्मनिरपेक्ष और धर्मविरोधी। धर्माश्रित ऐहिकतावाद ईसाइयों के द्वारा संचालित किया गया था और जो अन्त में अनीश्वरवाद और धर्मनिरपेक्षतावाद में परिणत हो गया। धर्माश्रित ऐहिकतावाद वह है जिसमें ईश्वर से उत्प्रेरणा प्राप्तकर लोकहित के लिए सेवा की जाती है। समकालीन युग में वर्तमान पोप ने पहली बार कैथोलिक के इतिहास में पादरियों को आदेश दिया है कि वे लोकहित में हाथ बटाएँ। धर्माश्रित ऐहिकतावाद अभी भी पूर्वीय यूरोप के समाजवादी देशों में ईसाइयों का प्रमुख मत है। परन्तु अधिकतर ऐहिकतावादी धर्मनिरपेक्षता को ही अपनाते हैं। इनके लिए यह आवश्यक नहीं है कि धर्म की ओर ध्यान दिया जाए। यहाँ धार्मिक तटस्थता अपनायी जाती है। इनके लिए

विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण ही प्रधान हैं जिनके द्वारा मानव-कल्याण की बातें की जाती हैं। परन्तु भौतिकवादी साम्यवाद को धर्मविरोधी ऐहिकता-वाद कहा जा सकता है। इनके अनुसार ऐहिकता के प्रसार में धर्म बराबर रोड़ा अटकाता रहता है।

बौद्ध धर्म के प्रारम्भकाल में, विशेषकर अशोक सम्राट् के द्वारा चिकित्सालय तथा शिक्षा को सार्वजनिक बनाने में सहायता दी गयी थी। शिक्षा-प्रसार के लिए मालदा, लक्षशिला, वैशाली, उदुत्तपुरी, जागदल्ला, विक्रमशिला इत्यादि स्थानों पर विद्यविद्यालय की स्थापना की गयी थी। तो क्या बौद्ध धर्म को, विशेषकर महायान को लोकहित का पोषक नहीं माना जाएगा? इसी प्रकार राघाकृष्णन तथा अरविन्द ने 'सर्वमुक्ति' का मदेश दिया है। तो क्या भारतीय धार्मिक परिपाटी को समाज-सेवी बनाया जाएगा? शायद इन सब विचारको की अपेक्षा विवेकानन्द ने लोक-कल्याण पर बहुत अधिक बल दिया है। परन्तु मैं भारतीय धार्मिक परिपाटी को समाजवादी धाराओं के प्रतिकूल मानता हूँ।

१ सर्वप्रथम, बौद्ध धर्म का सुधारवादी पंथ महायान बाद में चलकर मठवादी हो गया, जिसके कारण मठवास को निर्वाण-प्राप्ति का मुख्य साधन माना गया। परन्तु मठवास पर बल देने से ऐहिकता की अवश्य ही आघात पहुँचेगा। द्वितीय, महायान पंथ में अथर्ववेद से प्रभावित होकर दाम-मार्ग को अपनाया गया, जिसमें तंत्र-मंत्र पर लोगों की आस्था को प्रोत्साहन मिला। परन्तु तंत्र-मंत्र पर बल देने से विज्ञान का प्रसार रुक गया।

२ फिर राघाकृष्णन् तथा अरविन्द के विचारों में 'सर्वमुक्ति' से आध्यात्मिक विकास का अभिप्राय लगाया जाता है, न कि तकनीकी औद्योगीकरण से और तकनीकी इत्यादि के द्वारा वास्तविक लोकहित संभव हो सकता है। अतः, सर्वमुक्ति से लोक-कल्याण की बात नहीं झलकती है।

३. विवेकानन्द की उक्तियों में लोकहित की बात स्पष्ट रूप से कही गयी है, पर क्या अद्वैत वेदान्त के अनुसार लोक-कल्याण को अपनाने से ब्रह्मप्राप्ति हो सकती है? मेरी समझ में न तो अद्वैत वेदान्त के अनुसार और न जैन-बौद्ध धर्मों के अनुसार लोक-सेवा से मुक्ति या निर्वाण-प्राप्ति संभव समझी जा सकती है। संसार-विरक्ति भारतीय

धर्म-परम्परा के लिए आवश्यक शर्त है, जिसके आधार पर आध्यात्मिक विकास संभव माना जा सकता है। जहाँ संसार-विरक्ति का संदेश होगा वहाँ वैज्ञानिक अन्वेषण को किस प्रकार प्रोत्साहन मिल सकता है ?

४. फिर जैन-बौद्ध तथा शांकर अद्वैतवाद के अनुसार अहंभाव के विनाश के बिना मुक्ति अथवा निर्वाण प्राप्त नहीं हो सकता है, शायद यही भाव 'निष्काम कर्म' के सिद्धान्त में छिपा हुआ है। परन्तु ऐहिकता के लिए आवश्यक है कि व्यक्ति के अन्दर उसकी संकल्प-शक्ति पूरी बनी रहे और संकल्प के लिए अहंभाव का होना आवश्यक है। अतः, निर्वाण अथवा मोक्ष-विषयक सिद्धान्त ऐहिकतावाद से मेल नहीं खा सकता है।

५. अन्त में, ऐहिकतावाद के लिए आध्यात्मवाद केवल साधन हो जाता है और समाज-सेवा, लोकहित ही साक्षात् चरम लक्ष्य माना जाता है। परन्तु भारतीय धार्मिक परिपाटी के अनुसार आध्यात्मवाद को ही जीवन का चरम लक्ष्य माना जाता है।

अतः, मेरी समझ में भारतीय धर्म-परम्परा समाजवादी ऐहिकतावाद से मेल नहीं खाती है और इसलिए इस परम्परा से समकालीन राजनीतिक तथा आर्थिक समस्याओं पर विशेष प्रकाश नहीं पड़ सकता है। परन्तु समकालीन समाजवादी धाराओं से मेल न खाने पर भी मैं समाधिमूलक भारतीय धर्म-परम्परा को मानव का भावी धर्म मानने को तैयार हूँ।

समाधिमूलक धर्म-परम्परा और मानव का भावी धर्म

यह ठीक है कि समाजवाद भारत में और सम्बन्धन विश्व में भी स्थापित होकर ही रहेगा। भारत में समाजवाद होकर ही रहेगा इसके निम्नलिखित कारण हैं :

१. प्रजातांत्रिक व्यवस्था भारत में असफल हो चुकी है।
२. भारतीयों को आर्थिक स्वतन्त्रता नहीं प्राप्त हुई है।
३. ऊँच-नीच, शोषक-शोषित के भेद तथा दलित और सांस्कृतिक दबाव को अब लोग सहन करने को तैयार नहीं हैं।

४. बेकारी की बाढ़ के सामने समाजवाद ही एकमात्र उपाय बच गया है ।
५. फिर विश्व की समाजवादी धाराओं से भारत अपने को अछूता नहीं रख सकता है ।
६. जन-बाढ़ की स्थिति उसी समय वश में की जा सकती है जब देश की सामग्रियों और पदार्थ का पूर्ण विकास किया जाए और यह समाजवाद के ही द्वारा संभव हो सकता है ।

पर क्या समाजवाद के स्थापित हो जाने पर मानव उस स्थिति को प्राप्त कर लेगा, जिसकी कल्पना धर्मों में की जाती है ? बार बार इस पुस्तक के पृष्ठों में यह बात दुहरायी गयी है कि मानव की अपनी कोई अन्तिम गति नहीं है । समाजवाद से आर्थिक समस्या का समाधान हो जाएगा । परन्तु स्वयं समाजवाद में ही निहित ऐसी समस्याएँ हैं जिनसे मानव अपना पिंड नहीं छुड़ा सकता है । समाजवाद के स्थापित हो जाने पर मानव का बौद्धिक शक्तिज बहुत व्यापक हो जाएगा, शारीरिक श्रम की भी आवश्यकता कम हो जाएगी और उपभोग की वस्तुओं में बहुत वृद्धि हो जाएगी, विशेषकर कुंठित मानव को दो बड़ी सुविधाएँ प्राप्त हो जाएंगी ।

१. मनोरंजन का अवसर बहुत बढ जाएगा । इसका कारण है कि जब श्रम-घटो की कटौती हो जाएगी, तो मानव को अपने अवकाश की वस्तुओं को बिनाने के लिए खेल-तमाशा, फुटबॉल-हॉकी, सिनेमा-नाच इत्यादि के स्थानों में जाकर समय काटने की आवश्यकता हो जाएगी ।

२. फिर काम-जीवन भी बहुत कुछ मुक्त हो जाएगा ।

इसलिए निस्संदेह समाजवादी मानव सम्य जीव रहेगा और उसकी वर्तमानकालिक कुंठित स्थिति में बहुत अधिक सुधार आ जाएगा । परन्तु जितने भी उपभोग तथा मनोरंजन के साधन होंगे, उनसे मानव अपनी इच्छाओं और वृत्तियों को बाह्यीकृत कर पाएगा, पर क्या अपने बाह्यीकरण से मानव अपनी गहराई को भी प्राप्त करेगा ? क्या फिर वह यह नहीं प्रश्न करेगा कि इन सब सामग्रियों से क्या लाभ, जबकि उसकी आत्मा ही उससे ओझल होती जा रही है ? क्या मानव इस अवस्था में फिर प्रश्न नहीं पूछेगा, कोऽहं, कस्त्वं, कुत आयातः ? जीवन की स्थिरता उपभोग की वस्तुओं, मनोरंजन साहित्य कला तथा दार्शनिक चिंतन से भी प्राप्त नहीं हो सकती है । ये सभी जीवन के

साधक हैं, न कि अन्तिम लक्ष्य । मानव अपने को अपने में ही सीमित नहीं रख सकता है । उसे आत्मातिक्रमण की बड़ी आवश्यकता मालूम होती है । अभी तक मानव देवी-देवता, ईश्वर इत्यादि प्रतीकों के आधार पर अपना आत्मातिक्रमण कर अपने जीवन की स्थिरता प्राप्त करता आया है । परन्तु विज्ञान, तकनीकी तथा औद्योगीकरण के प्रचार और प्रसार से अनुभववादी परम्परा बहती जाएगी और इस अनुभववादी परम्परा में अनुभूत, अगोचर, अदृश्य अकथनीय तथा अनिर्वचनीय ईश्वर को नहीं जाना जाएगा । इस प्रकार की परिस्थिति उत्पन्न होने पर मानव भारतीय धर्मदर्शन के पृष्ठों को फिर उलटेगा । वह जानना चाहेगा कि किस प्रकार वह अपनी आत्मा को प्राप्त करे जो एकमात्र मानव के लिए द्रष्टव्य तथा श्रोतव्य विषय है । वह फिर शील, समाधि और प्रज्ञा के आधार पर अपना निर्वाण तथा मोक्ष प्राप्त करेगा । भारतीय समाधिमूलक धर्म अनादिकाल से सिन्धुतट के निवासियों में देखा गया है और यह आलोक अनंत काल तक रहेगा और मानव के तिमिराच्छन्न जीवन में ज्योति देता रहेगा ।

आत्मनैवायं ज्योतिः :

आत्मज्ञान से ही अमरता प्राप्त होती है और यह उत्तर बृहदारण्यक ने मूल प्रश्न के समाधान करने के लिए प्रस्तुत किया था ।

येनाहं नामृता स्या किमहं तेन कुर्याम् ।

मानव की फिर अन्तिम प्रार्थना रहेगी,
तमसो मा ज्योतिर्गमय,
असतो मा सद्गमय
मृत्योर्मा अमृतं गमय ।

भावी धर्म और अनीश्वरवाद

सुदूर भविष्य में समाधिमूलक धर्मों का ही बोलबाला रहेगा, परन्तु सन्निकट भविष्य में मानवतावाद को ही प्रथम दिया जा रहा है और अधिकांश विचारक इसे ही भावी धर्म मान रहे हैं । इसी बीच में पाश्चात्य ईसाई धर्म में अनीश्वरवाद की चर्चा हो रही है और इसका यहाँ उल्लेख करना आवश्यक मालूम दे रहा है । इसका कारण यह है कि भारत में पाश्चात्य सभ्यता को अपनाया गया है और भारत में इस समय पाश्चात्य विचारों को ही विशेष प्रथम मिल रहा है । परन्तु इन पाश्चात्य विचारों के अन्तिम निष्कर्षों के संबंध में भारतीय विचारकों ने अपने मत को स्पष्ट नहीं किया है । परन्तु ऐसा संभव

नहीं है कि भारतीय विचारक पाश्चात्य विज्ञान और तकनीकी को अपना लें और उनमें अन्तर्निहित तथा उनसे आपादित निष्कर्षों को ठुकरा दें। अब पाश्चात्य विज्ञान एवं शिल्पविज्ञान के प्रचार, प्रसार तथा विस्तार के साथ उनमें अन्तर्निहित लौकिकता, धर्मनिरपेक्षता, अनीश्वरवाद को भी ध्यान में रखना चाहिए। हमें भूल नहीं जाना चाहिए कि पाश्चात्य विज्ञान तथा तकनीकी ईसाई धर्मदर्शन से निकले हैं और इसी विज्ञान एवं शिल्पविज्ञान से ऐहिकता एवं समाजवाद का संदेश मिला है। फिर इसी ऐहिकता के साथ अनीश्वरवाद का भी समर्थन हुआ है। अतः, पाश्चात्य धर्मदर्शन में ही अन्तर्निहित विचारों के प्रस्फुटन से ही अनीश्वरवाद उत्पन्न हुआ है। इसलिए भारतीयों के लिए समकालीन विचार-क्रान्ति में अनीश्वरवाद सामयिक एवं प्रसंगपूर्ण है।

धर्मदर्शन के इतिहास में अनीश्वरवाद कोई नई बात नहीं है। किन्तु परम्परागत अनीश्वरवाद तत्त्वमीमासीय था और तत्त्वमीमासीय निष्कर्ष को स्थायी नहीं मानना चाहिए। फिर तत्त्वमीमासीय विचार एवं निष्कर्ष बौद्धिक होते हैं जिनका प्रभाव मानव-जीवन पर स्थाई, व्यापक एवं बिरकालीन नहीं होता है। साथ-ही-साथ तत्त्वमीमासीय निष्कर्ष को समकालीन दर्शन में महत्ता नहीं प्रदान दी जाती है। इसलिए समकालीन विचारधारा में तत्त्वमीमासीय अनीश्वरवाद को महत्वपूर्ण नहीं माना जाता है। तत्त्वमीमासीय अनीश्वरवाद की तुलना में समकालीन अनीश्वरवाद तार्किक है और समकालीन समाजदर्शन से प्रभावित हुआ है। फिर समकालीन अनीश्वरवाद धर्मविरोधियों से ही नहीं, बल्कि पादरियों एवं धर्मविचारकों के द्वारा प्रस्तुत किया गया है। इसलिए अनीश्वरवाद को ईसाई धर्मदर्शन का ही परिणाम कहा जा सकता है। अतः, अनीश्वरवाद भी धर्म का ही रूप है और इसे पाश्चात्य जगत् का भावी धर्म भी माना जा सकता है।

अब अनीश्वरवाद के 'धर्म' संज्ञा देने में तथा इसे ईसाई धर्मदर्शन का ही फलित परिणाम कहने में असंगति मालूम दे सकती है। ईसाई धर्मदर्शन ईश्वरवादी है तो इससे कैसे अनीश्वरवाद निकल सकता है? आश्चर्य तो लगता है, पर बात सच्ची और संगत है। हम इस बात को ईसाई धर्मदर्शन की मान्यताओं को, उनके ऐतिहासिक संदर्भ में रखकर उनमें अन्तर्निहित अनीश्वरवाद को स्पष्ट करेंगे। परन्तु इसके पूर्व हमें अनीश्वरवाद के संप्रत्यय को ही स्पष्ट करना चाहिए।

समकालीन ईश्वरवाद में यह नहीं दिखाया जाता है कि ईश्वर नहीं है; बरन् यह कहा जाता है कि ईश्वर-संप्रत्यय, आत्मविरोधी है और फिर यह आधुनिक मानव के लिए बुद्धिगम्य भी नहीं है। इसके अनुसार ईश्वर-वर्चा जीवन की स्थितियों में प्रसंगहीन है और इसलिए कहा जा सकता है कि संभव है कि पुरातन-काल, मध्ययुग एवं बीसवीं शताब्दी के प्रारंभ तक ईश्वर जीवित सत्ता था और ईश्वर मानव जीवन का सहायक भी रहा। परन्तु समकालीन जीवन में ईश्वर मर चुका है और अब आधुनिक मानव के लिए उसकी वर्चा करना प्रसंगहीन है। जिस प्रकार जादू-टोना का युग समाप्त हो गया, जिस प्रकार से जीयूस और घोर देवता दफना दिये गए हैं उसी प्रकार अब ईश्वर भी मर चुका है। अतः, अनीश्वरवाद से ईश्वर-प्रत्यय का आत्मविरोध, अबुद्धिगम्यता तथा ईश्वर-मृत्यु ध्वनित होती है। इस अर्थ में ईसाई मान्यताओं के ऐतिहासिक संदर्भ में अनीश्वरवादका प्रादुर्भाव हुआ है।

प्रारंभ में ईसाई धर्मदर्शन की तीन मुख्य मान्यताएँ स्वीकार की गयी थी, जिन्हें आज भी कैथोलिक पंथ में माना जाता है—अर्थात्,

१. ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण परम सत्ता है जिसने इस विश्व की शून्य से सृष्टि की है। ईश्वर ने मानव की विशेष रूप से सृष्टि की जिसके कारण वह अन्य पशुओं तथा सत्तार की अन्य वस्तुओं से सर्वथा भिन्न है। ईश्वर चाहता है कि मानव ईश्वर की इच्छा पर चले। परन्तु ईश्वर ने मानव को स्वतंत्र इच्छा दी है जिसके हेतु वह ईश्वर की इच्छा का उल्लंघन भी कर सकता है। परन्तु इस संसार का एकदिन अन्त भी होगा, जब प्रत्येक मानव को उनके कर्म के अनुसार स्वर्ग अथवा नरक का वास मिलेगा। इसलिए ईश्वर को ईसाइयों ने सृष्टिकर्ता, अधिराजा तथा न्यायाधीश के रूप में भी माना है।

फिर ईश्वर को लोकातीत भी माना गया है। चूँकि ईश्वर मानव से घरे और अतीत है, इसलिए उनके बीच मध्यस्थता की भी कल्पना की गयी है। आदिकाल से ही ईश्वर ने ईशू दूतों के द्वारा बताया है कि किस प्रकार से मानव अपने पापों का प्रजालन कर सकता है और किस प्रकार वह अपने को ईश्वर को अर्पित कर सकता है। परन्तु मानव के आदिपिता आदम ने ईश्वर की आज्ञाओं का उल्लंघन किया और तब से सम्पूर्ण आदम-जाति (मानव) आदिपाप से ग्रस्त होकर अपने को सुख नहीं कर पायी है। अतः, ईश्वर को मानव के निकटतम आना पड़ा और अन्तिम रूप से ईश्वर ने अपनी प्रकाशना ईसा

मसीह के जीवन, उसकी शिक्षा तथा मृत्यु के द्वारा की है। ईसा-मसीह के रूप में साकार होने के सिद्धान्त में ईश्वर-प्रकाशना में अन्तर्निहित दूसरी मान्यता है श्रुति की।

२ ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व में ही ईश्वर को प्रकाशना का सिद्धान्त निहित है; क्योंकि सृष्टिकर्तृत्व से स्पष्ट होता है कि ईश्वर का ऐसा स्वरूप है कि वह अपनी कायशक्ति के द्वारा अपना प्रकाशन अपनी सृष्टि में किया करता है। किन्तु ईश्वर ने अपना प्रकाशन मनुष्य के रूप में होकर ईसा मसीह में किया और इस अवतार की कथा बाइबिल में आधिकारिक रूप में लिखी है जिसे हम 'श्रुति' की राजा दे सकते हैं। अतः, बाइबिल को अशोध्य, निर्भ्रान्त तथा अक्षरशः सत्य समझना चाहिए।

३. लेकिन बाइबिल में अनेक बातें लिखी हुई हैं और सब कोई ईश्वर के रहस्य को नहीं समझ सकते हैं। यह केवल ईसाई-मंडली को ही जिसे 'रोमन-चर्च' कहा जाता था एकमात्र अधिकार था कि वह बाइबिल का आधिकारिक अर्थ निश्चित करे। अतः, लोकोक्ति थी कि यदि ईश्वर पिता है, तो चर्च उसकी माता है।

विज्ञानाश्रित अनीश्वरवादी तत्त्वमीमासा : तीसरी मान्यता सबसे पहले सदेहास्पद हो गयी। जब सन् १५१७ में मार्टिन लूथर ने प्रोटेस्टेन्टवाद की घोषणा की तो उसी समय उन्होंने यह भी घोषित किया कि प्रत्येक भक्त को यह अधिकार है कि ईश्वर की पवित्र आत्मा से प्रेरित होकर वह बाइबिल से पाठ ग्रहण करे और बिना किसी धार्मिक पुजारी की मदद लिए हुए ईश्वर से अपना साक्षात् संबंध स्थापित कर अपने पापों के लिए क्षमा प्राप्त करे। अतः, किसी भी ईसाई मंडली को ईश्वर के प्रतिनिधित्व का एकाधिकार नहीं है। साथ ही साथ प्रोटेस्टेन्टवाद ने व्यक्ति की स्वतंत्रता की घोषणा की है और उसे सच्चाई की खोज करने के लिए (सभी अधिकारियों से मुक्तकर) प्रोत्साहित किया। प्रोटेस्टेन्टवाद के अनुसार व्यक्तियों की स्वतंत्रता तथा सत्यता की खोज मानव के लिए अत्यधिक पवित्र मान्यताएँ हैं। इन्हीं दो घोषित मन्तव्यों के फलस्वरूप प्रोटेस्टेन्टवादी देशों में विज्ञान तथा शिल्प-विज्ञान का प्रचार एवं प्रसार होने लगा। उदाहरणार्थ, हंगरी-देश में कैल्विन के चलाए प्रोटेस्टेन्ट मंडली में कैथोलिक की अपेक्षा १० वर्ष पहले विज्ञानों का प्रचार हुआ था। साथ ही रोमन कैथोलिक-अध्यान दक्षिण अमेरिका में विज्ञान एवं शिल्प-विज्ञान

की प्रगति प्रोटेस्टेन्ट-प्रधान संयुक्त प्रदेश की तुलना में नगण्य है। परन्तु विज्ञान एवं शिल्प-विज्ञान की प्रगति के साथ ईसाई धर्मदर्शन की पहली दो मान्यताओं में भी संदेह उत्पन्न होने लगा।

विज्ञान से उत्पन्न तीन मुख्य विचारणीय सिद्धान्त हैं—(क) वैज्ञानिक विधि (ख) वैज्ञानिक निष्कर्ष, (ग) शिल्प-विज्ञान जो विज्ञान का व्यावहारिक पक्ष है। सर्वप्रथम, वैज्ञानिक निष्कर्षों से पाश्चात्य धर्मदर्शन पर महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा। विज्ञान के लिए संपूर्ण विश्व को समझने के लिए यन्त्रवाद एक कुंजी-मंत्र था। यह ठीक है कि २० वीं शताब्दी के प्रारंभ में भौतिकी में अभिव्यक्तिवाद की चर्चा चली हुई है; किन्तु वहाँ गैलेलियो से लेकर डार्विन तथा फ्रायड तक की बात कही जा रही है जिन्होंने वैज्ञानिकी से यान्त्रिकी का अर्थ लगाया था। देकार्त ने आधुनिक विचार-धारा की नींव डालते हुए यान्त्रिकता के प्रचार और प्रसार के लिए इतना ही रचना की। इनके अनुसार सभी भौतिक पदार्थ, यहाँ तक कि जीव भी यंत्र ही हैं। न्यूटन की खोज के बाद इस यान्त्रिकता का अधिकतम प्रसार हुआ। न्यूटन ने स्पष्ट कर दिया कि समस्त ब्रह्मांड में गुरुत्वाकर्षण का नियम पाया जाता है। सभी नक्षत्र तथा गगन की शक्तियाँ इसी नियम से संचालित होती हैं। इस ब्रह्मांडीय यान्त्रिकी में कोपरनिकस ने (सन् १५७२-१५४३) सूर्य को केन्द्र माना था। जिसकी परिक्रमा पृथ्वी अन्य सभी नक्षत्रों के साथ करती है। यह सिद्धान्त परम्परागत ईसाई मत के विरुद्ध था। ईसाई मत के अनुसार ईश्वर ने पृथ्वी को विशेष स्थान प्रदान किया है जिसमें सृष्टि का सर्वश्रेष्ठ सृष्ट जीव मानव निवास करता है। सूर्य-केन्द्रित ब्रह्मांड को मानने से पृथ्वी एक गौण नक्षत्र बन गई और मानव के निवास-नक्षत्र पृथ्वी के गौण होने पर मानव का भी अवमूल्यन हो गया। परन्तु क्या मानव ईश्वर की विशेष मूल्यवान् सृष्टि नहीं है? जैविक विकास के सिद्धान्त ने मानव के इस स्वप्न को भी निराधार सिद्ध कर दिया।

यह ठीक है कि जड़ और जीव में आकाश-वाताल का अन्तर है। परन्तु डार्विन ने निदर्शित कर दिया कि जीवों का विकास निरुद्देश्य रीति से हुआ है। जैविक विकास में दो प्रधान तत्त्व हैं—(क) जीवों में आकस्मिक परिवर्तन का होते रहना, (ख) परिस्थिति के प्रति इन परिवर्तनों की अभियोजन-क्षमता। ये परिवर्तन पूर्णतया आकस्मिक होते हैं, अर्थात् न तो इनमें कोई उद्देश्य छिपा रहता है और न ये किसी प्रकार से नियंत्रित माकूल होते हैं। यदि ये परिवर्तन

पूर्वस्थित परिस्थिति के अनुकूल हुए, तो इन्हे अभियोजन-अम्य माना जाएगा, अर्थात् परिस्थिति में दो विशेष सामग्रियाँ पाई जाती हैं — भोजन और मैथुनिक जोड़ा। यदि ये परिवर्तन ऐसे हैं जिनसे भोजन-प्राप्ति तथा मैथुनिक जोड़ की प्राप्ति में सहायता मिले, तो ऐसा जीव जीवित रहेगा और उसकी सतान जारी रहेगी। अतः, भोजन प्राप्ति तथा मैथुनिक संतुष्टि के लिए जीवन-संग्राम में जिन जीवों में अनुकूलन परिवर्तन रहेगे वे जीव संरक्षित तथा सर्वाङ्गित रहेगे। परन्तु न तो अभियोजन-अम्यता में और न जीवन-संग्राम में किसी प्रकार का उद्देश्य दिखाई देता है और न कोई नैतिक लक्ष्य ही दिखाई देता है। यदि मानव अन्य पशुओं की अपेक्षा विजयी हुआ है तो वह इसलिए कि उसका मस्तिष्क उसे जीवन संग्राम में विजयी बनाने में सहायक प्रतीत हुआ है। परन्तु डार्विन के अनुसार मानव-जाति के प्रादुर्भाव एवं विवास में कोई नयी बात नहीं देखने में आती है। उसे वास्तव में अन्य आकाश के पक्षियों और भूमिस्थ पशुओं में गिनना चाहिए। अतः, डार्विन के जैविक विकास ने स्पष्ट कर दिया कि मानव को स्वर्ग के द्वारों में नहीं, बरन् पार्थिव पशुओं में गिनना चाहिए और उसे यह सोचना छोड़ देना चाहिए कि ईश्वर ने किसी विशेष विधि से मानव की सृष्टि की है। इस सिद्धान्त से व्योमचारी मानव स्वर्ग से गिरकर इस पृथ्वी का जीव बन गया। उसके अपने गर्व का हनन हुआ और अपनी उत्पत्ति पशुओं के समान जानकर उसमें आत्ममग्नता की भावना आ गई। पर क्या मानव की विशेषता उसको बुद्धि में नहीं है? क्या इसे अस्वीकार किया जा सकता है कि मानव पार्थिव वृत्तियों से नहीं, बरन् बुद्धि से संचालित होता है? इस गर्व का भी हनन हुआ।

फ्रायड ने दिखाया कि मानव वास्तव में पशुओं की भाँति मूलप्रवृत्तियों से ही संचालित होता है। फिर उसकी प्रक्रियाएँ तर्क-बुद्धि से क्या संचालित रहेगी? वह बहुधा अचेतन से ही संचालित होता रहता है। पुनः, ईश्वर जिस पर मानव की टेक है, वह स्वर्ग-प्रतिमा के समान भ्रम-मात्र है। मानव ईश्वर की पूजा इसलिए करता है कि इसके द्वारा उसकी दमित तथा दबी हुई अचेतन गारों की सन्तुष्टि होती रहती है। अन्तिम रूप में देखा जाए, तो ईश्वर मानव के आदि-पिता तथा सौख्यकाल के पिता की प्रतिमा मात्र है जिसे अचेतन के कारण हम यथार्थ समझते हैं। अतः, मानव प्रक्रियाओं का संचालन अचेतन एवं पार्थिव वृत्तियों के द्वारा होता है। मानव बुद्धि का अस्तित्व है जिसके कारण

वह अपने को देवता समझता है ? फ्रायड के अनुसार मानव बुद्धि अतिशीघ्र है और इसका जीवन पर प्रभाव बहुत खिझता है। हाँ, लेकिन मानव का उद्धार इसी बुद्धि के द्वारा हो सकता है और जब मानव अपनी बुद्धि के द्वारा यथार्थ का ज्ञान प्राप्त कर उसके प्रति अभियोजित रहेगा, तो पूर्ण शिक्षित व्यक्ति को भान हो जाएगा कि इस विश्व का कोई सृष्टिकर्ता नहीं है। मानव का एक मात्र सही धर्म यही होगा कि वह मानव-सौहार्द की स्थापना करे।

फ्रायड ने प्रथम विश्व-समर को बहुत नजदीक से देखा था और उनके अन्दर भावना आने लगी कि मानव के अन्दर मृत्यु-प्रवृत्ति है जिसके कारण मानव अन्त में उसी मिट्टी में मिल जाना चाहता है जिससे वह अतीत में भौतिक एवं रासायनिक परिवर्तनों से उत्पन्न हुआ है। इसलिए फ्रायड भौतिकवादी थे। उन्होंने दिखाने की चेष्टा की कि मानव-सम्प्रदाय ढोप है, ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार करना बचपना है और मानव की बुद्धि ही वास्तव में उसका मुख्य अस्त्र-शस्त्र है जिसके द्वारा उसे जीव-संग्राम में सफलता मिली है। परन्तु अभी मानव जीवन पर बुद्धि का आधिपत्य नहीं है। प्रायः मानव मूल-प्रवृत्तियों, पाषाणिकताओं तथा अचेतन की दमित गीठों का ही शिकार हुआ करता है।

वैज्ञानिक विधि तथा अनीश्वरवाद : अतः, वैज्ञानिक निष्कर्षों ने सृष्टि-सिद्धान्त का उन्मूलन किया; मानव की विशेष सृष्टि की कथा का खंडन किया; तर्क-बुद्धि के मानव-अभिमान का मर्दन किया, संसार की निस्सारता और उसकी निरुद्देश्यता का पाठ पढ़ाया। जिस निष्कर्ष को वैज्ञानिक तत्त्वमीमांसीय रूप में सिद्ध किया गया, उसे वैज्ञानिक विधि के अपनाने पर पुष्ट किया गया है। जिस वैज्ञानिक विधि के द्वारा विश्व-संबंधी तथ्यात्मक ज्ञान को प्राप्त किया गया है, क्यों नहीं उसे धार्मिक मान्यताओं को सिद्ध करने के लिए काम में लाया जाए ? क्यों नहीं बाइबिल और ईसा मसीह के संबंध में वैज्ञानिक एवं ऐतिहासिक ज्ञान प्राप्त किया जाए ?

बाइबिल के अध्ययन के फलस्वरूप स्पष्ट होने लगा कि इसकी रचना अनेक काल में भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के द्वारा की गई है। फिर इसमें अनेक स्थलों पर आत्मविरोध देखने में आता है। पुराने नियम की बात छोड़ भी की

जाए, तो नए नियम की भाषा देवकथामूलक मालूम देती है। सुसमाचार के लेखकों में भी अपने युग की अनेक भ्रान्तियाँ स्पष्ट दोस्तती हैं। इन लेखकों के अनुसार अनेक बीमारियाँ भूत-प्रेत के द्वारा होती हैं जिनका उपचार भी भूत भगाने से होता है। फिर वे लेखक ईश्वर की कल्पना मानवत्वारोपीकरण के द्वारा करते थे। इनके अनुसार संसार का तीन भाग है, अर्थात् स्वर्ग, नरक और पृथ्वी और ईश्वर स्वर्ग में रहता है, इत्यादि। स्वयं ईसा भी अपने ही युग के व्यक्ति थे। उनका विचार था कि संसार का अतिशीघ्र अन्त होगा और मसीह का भी द्विरागमन होगा इत्यादि।

बाइबिल के देवकथामूलक होने के कारण धर्मदार्शनिकों का मत है कि बाइबिल की भाषा को सुधारना चाहिए। अब यदि बाइबिल समकालीन युग के लिए भ्रान्तिपूर्ण भाषा में लिखी मानी जाए, तो इसे कैसे निःश्रुति की संज्ञा दी जाएगी? लेकिन सबसे अधिक सदेह धर्मशास्त्रियों को तब होने लगा, जब उन्होंने ऐतिहासिक ईसा की खोज प्रारम्भ कर दी। जब विशेषज्ञ एक-एक कथन का विवेचन करने लगे, तो उन्हें सदेह होने लगा कि इन सुसमाचारों में शायद ही कोई ऐसी उक्ति है जिसे ईसा का बचन माना जा सकता है। आश्चर्य कर्मों की कथा तथा जी उठने की कथा तो देवकथात्मक कहीं ही जाएगी। यह ठीक है कि ईसा ऐतिहासिक व्यक्ति थे, परन्तु ये ईश्वर भी थे, इसका कौन निपटारा कर सकता है? अतः, बाइबिल का निःश्रुति मान लेने में लोगों को सदेह होने लगा।

वैज्ञानिक विधि से प्रभावित दार्शनिक विश्लेषण का प्रादुर्भाव हुआ है। इस विश्लेषण ने ईश्वर-सप्रत्यय को आत्मविरोधी एवं व्याघातपूर्ण सिद्ध किया है। यदि ईश्वर वास्तविक है तो वह अवश्य ही उपास्य भी होगा। उपासना से तात्पर्य होता है कि भक्त ईश्वर को अपना सर्वस्व अर्पित कर दे; अपने को भुलाकर ईश्वर को ही सब कुछ माने। परन्तु ऐसी दशा में ईश्वर को अपरिमित सत्ता होना चाहिए, क्योंकि यदि ईश्वर से बढ़कर कोई अन्य सत्ता हो, तो भक्त इसी उच्चतर सत्ता की आराधना करेगा और उस पर अपने सर्वस्व को छुटा देगा। अब इस अपरिमित सत्ता से क्या आपादित होता है?

पहली बात है कि अपरिमित सत्ता वह नहीं है जो अभी है पर जिसके नहीं होने की संभावना सोची जा सकती है। परन्तु वह सत्ता जिसके नहीं होने की संभावना सोची भी नहीं जा सकती है, उसे 'अनिवार्य सत्ता' की संज्ञा दो

वासी है। फिर 'अनिवार्य सत्ता' वह है जिसके सभी गुण अनिवार्यतः उसमें प्राप्त जाएँ। परन्तु धार्मिक विश्लेषण के अनुसार 'अनिवार्य सत्ता' सम्प्रत्यय ही आत्मविरोधी है। सत्ता वह है जो वास्तविक हो और वास्तविक वह है जो इन्द्रिय-ग्राह्य हो। परन्तु कोई भी तथ्यात्मक कथन, जिसमें इन्द्रिय-ग्राह्य वस्तु का उल्लेख किया जाता है, अनिवार्य नहीं कहा जा सकता है; क्योंकि कोई भी अनुभव-भित वस्तु ऐसी नहीं है जिसके नहीं होने की कल्पना नहीं की जा सकती है। अतः, सत्ता-संबंधी प्रकथन को आपातिक ही कहा जा सकता है, न कि अनिवार्य। परन्तु यदि ईश्वर को 'अनिवार्य' माना जाए, तो इससे ध्वनित होगा कि ईश्वर-संबंधी कथन विश्लेषात्मक होता है, क्योंकि विश्लेषात्मक कथन को ही अनिवार्य कहा जाता है। विश्लेषात्मक कथन वह है जिसमें शब्दों को उनके निर्धारित अर्थ में संगत रूप में व्यवहृत किया जाता है, उदाहरणार्थ, 'लाल गुलाब लाल है', या 'लाल गुलाब फूल है', इत्यादि। इन कथनों में हम 'लाल गुलाब' को संगत रूप में काम में ला रहे हैं। परन्तु इसकी सत्यता जाँचने के लिए अनुभूति की आवश्यकता नहीं होती है। केवल शब्दों के ही अर्थ स्वष्टीकरण से हम निश्चित कर सकते हैं कि अमुक कथन सत्य है, या असत्य। परन्तु जिन कथन की सत्यता जाँचने के लिए अनुभूति की आवश्यकता नहीं होती, उसे हम वास्तविक अथवा तथ्यात्मक नहीं मान सकते हैं। अतः, यदि ईश्वर-संबंधी कथन अनिवार्य हो, तो 'ईश्वर' केवल शब्द-मात्र होगा, न कि वास्तविक सत्ता। इसलिए यदि ईश्वर अनिवार्य हो, तो वह सत्ता (वास्तविक) नहीं होगी, और यदि वह वास्तविक सत्ता हो, तो वह अनिवार्य नहीं कहा जाएगा। अतः, ईश्वर को 'अनिवार्य सत्ता' पुकारना आत्म-विरोधी है।

फिर समकालीन दर्शन अनुभववादी है। इसके अनुसार जो इन्द्रियातीत है, वह ज्ञानातीत भी कहा जाता है। अब ईश्वर को अतीत सत्ता माना जाता है, परन्तु अलौकिक सत्ता इन्द्रियातीत है। इसलिए विज्ञानप्रेमी अनुभववाद के लिए आज ईश्वर को अलौकिकता स्वीकृत नहीं है। इस अलौकिकता का विरोध आधुनिक विज्ञान-विज्ञान के प्रसार से भी स्पष्ट होता है।

विज्ञान को समकालीन युग में व्यवहार में लाया जाता है। इसका प्रभाव धर्म पर बहुत अधिक पड़ा है। अबही लोग गिरजाघरों में प्रार्थना के द्वारा बीमारों को, सूखे को, बाढ़ को तथा अन्य प्रकोपों को दूर करने का प्रयास

किया करते थे, वहाँ विज्ञान-प्रसार के साथ वैज्ञानिक क्रियाविधियों को काम में लाते हैं। बीमारी का इलाज डाक्टर करते, सूखे का सामना इंजनीयर करते, इत्यादि। अब मृत्यु, पाप तथा जन्म-संस्कार को छोड़कर शायद ही कोई ऐसा जीवन का क्षेत्र छूट गया है, जहाँ वैज्ञानिक क्रियाविधियों को काम में नहीं लाया जाता है। अतः, दिनों दिन ईश्वर मानव जीवन के लिए अनावश्यक प्रतीत होता जाता है। अब पाप की बात भी लें, तो जब ईश्वर ही को नहीं स्वीकार किया जाए, तो पाप कहीं से आएगा ? फिर जन्म-संस्कार तो नवजात शिशु के लिए नहीं, बरन् उसके माँ-बाप के लिए होता है और यदि ईश्वर को न स्वीकार किया जाए तो बड़ों के लिए भी जन्म-संस्कार मानने की भी क्या आवश्यकता ? अब बही बात मृत्यु के संवध में भी कही जा सकती है। दो महासमरो के बाद अब मृत्यु का भय कहीं रहा ? भारत में ही समाचार-पत्रों के अवलोकन मात्र से स्पष्ट हो जाता है कि अब मृत्यु भय भी भय नहीं रहा है। अतः, ऐहिकता के सामने ईश्वर अनावश्यक मालूम दे रहा है और इसलिए ऐसा भान हो रहा है कि अब पाश्चात्य जगत् में ईश्वर वैसा हो ओझल होता जा रहा है, जैसा यूनानी देवी-देवता बाफूर हो गए हैं।

अतः, वैज्ञानिक विधि के अपनाने पर ईश्वर सप्रत्यय आत्मविरोधी मिछ हो जाता है, बाइबिल को श्रुति मानना कठिन हो जाना है, ईसा को ईश्वर-पुत्र मानना असंगत मालूम देना है और शिल्प-विज्ञान तथा विज्ञान को सभी स्थलों पर काम में लाने पर नई ऐहिकता को विशेष स्थान देने पर ईश्वर अनावश्यक प्रतीत होने लगा है। तो क्या पाश्चात्य सभ्यता में धर्म का स्थान कुछ रह जाना है ?

हाँ। ईश्वर के स्थान पर ईसाई अनीश्वरवादी धर्मविचारक ईसा मसीह को आराध्य मान रहे हैं। परन्तु ईसा को ईश्वर नहीं कहा जा रहा है। ईसा आराध्य है पर इन अनीश्वरवादी ईसाइयों के लिए वह न तो ईश्वर का पुत्र है, न उसने अपने को ईश्वरत्व के रूप में बदल दिया है और न उसे किसी प्रकार अलौकिक माना जा सकता है। तब उसकी उपासना कैसे संभव है ? ईसा, जो इनके अनुसार मानव है, कैसे पूजित हो ? आप मानव को पूजा कर मूर्तिपूजक नहीं बनना चाहते हैं, तो फिर ईसा किस प्रकार धार्मिक आस्था का विषय रह जाता है ? कुछ अनीश्वरवादी ईसाई ईसा से प्रार्थना करना भी उचित नहीं मानते हैं। तो भी वे अपने को ईसाई कहते हैं। अनीश्वरवादी ईसाई अपने को

इसलिए ईसाई कहते हैं कि वे ईसा को ऐहिकता-प्राप्ति का महान उत्प्रेरक मानते हैं। इनके अनुसार लौकिक जीवन का उत्थान, सीहास्र भाव तथा अन्य सभी मानवों के कल्याण को संबंधित करना, उनकी संरक्षा करना तथा भविष्य में भी उन्हें दृढ़ बनाये रखना सच्चा मानव धर्म है और इस दिशा में ईसा का महान त्याग और सेवा का जीवन है। अतः, ईसा उतना उपास्य नहीं है, जितना वे अनुकरणीय है और पथदर्शक के रूप में उत्प्रेरक हैं।

प्रश्न

१. क्या कोई एक विद्व-धर्म हो सकता है ? विवेचनपूर्ण व्याख्या कीजिए।
२. धर्म-समन्वय के संदर्भ में राधाकृष्णन् के मत की व्याख्या कीजिए।
क्या इनका अध्यात्मवाद व्यापक धर्म हो सकता है ?
३. लाला भगवान दास के धर्म-समन्वय की चर्चा कीजिए। इनके मत के गुण-दोषों पर प्रकाश डालिए।
४. क्या विविध धर्म ही निरपेक्षतया सत्य कहे जा सकते हैं ? इस मत की समीक्षापूर्ण व्याख्या कीजिए।
५. भारतीय धर्म-परम्परा के महत्त्व को प्रदर्शित करें।
६. अनींदवरबाद की व्याख्या कीजिए।



उपसंहार

अध्याय—१०

उपसंहार

अधिकांश ईश्वरवादी अभी तक यही समझते आए हैं कि ईश्वर निरपेक्षता वास्तविक सत्ता है। न तो दार्शनिक दृष्टि से और न समकालीन युगदृष्टि के आधार पर ईश्वर की वास्तविकता स्वीकार की जा सकती है। परन्तु ईश्वरवाद मानव जीवन का अमूल्य निधि है और ईश्वर के द्वारा मानव अपने जीवन को सम्य, सुसंस्कृत अथवा मूल्यवान् बना सकता है। पाश्चात्य सभ्यता की कहानी इसी ईश्वर-प्रतीक की कहानी है। ईश्वर के ओझस हो जाने से मानव की एक बड़ी टेक उसके पैरों के तलों से खिसक जाएगा। अब मानव एक थोड़ाहूँ पर आ गया है जहाँ से अनेक दिशाएँ फूट रही हैं। उनके समीप समाजवाद का सुनहरा सपना दिखाई दे रहा है। परन्तु इससे भी दूर क्षितिज पर निर्वाण-मार्ग दिखाई देता है। एक बात स्पष्ट हो गयी है। मानव का कोई निर्विघ्न लक्ष्य नहीं है, जहाँ पहुँचकर वह विश्राम ले सकता है। यात्रा जारी रहेगी, कारवाँ चलता रहेगा। हाँ, यह यात्रा सार्थक हो सकती है, इसमें मानवता की पूर्ण अभिव्यक्ति हो सकती है। इसके विपरीत मानव दानव भी हो सकता है और यात्रा निरापद और सुखद होने के बहले आपत्तिपूर्ण और संकटापन्न भी हो सकती है। मानव को जीना है और परिपक्व होकर एकदिन पके आम के समान कास-कबलित होना है। धर्म का दावा है कि उसके सहारे इस जीवन-यापन को सार्थक और लावण्यमय बनाया जा सकता है। देवी-देवता, ईश्वर तथा अनेक प्रकार के भूत और वर्तमान आदश जीवन को सार्थक बनाने के विभिन्न विकल्प हैं। जो जिसको भावे वह उसको अपनावे। प्रत्येक धर्म, परम्परागत अथवा मानवतावादी, व्यक्ति और समाज के कल्याण के निमित्त निर्धारित होता है और इसे ध्यान में रखकर किसी धर्म को अपनाया या त्यागा जा सकता है।

मानव जीवन-यात्रा विह्वलना-पूर्ण है और कोई भी स्थिति ऐसी नहीं है जिसमें व्यक्ति को अन्तिम विश्राम मिले। जाडू-टोना, तत्र मंत्र इत्यादि धर्म भी ऐसे थे जिनके द्वारा मानव को इस विह्वलनापूर्ण जीवन में सहारा मिला। कालगति से, ज्ञानवृद्धि तथा सम्य जीवन की बहती हुई मीलों के साथ आदिम धर्म विलुप्त होते जाते हैं और ईश्वरवाद ऐसे उन्नत धर्म उनका स्थान लेते गये। परन्तु धर्मनेताओं के लिए ईश्वरवाद भी उनके जीवन में स्थिरता प्रदान करने

में असमर्थ हो रहा है। मानव की विडम्बना जारी रहेगी और इसके साथ स्थिरता की आवश्यकता भी बनी रहेगी। यदि इस विडम्बनापूर्ण जीवन में ईश्वर से स्थिरता नहीं प्राप्त होगी, तो मानव-सेवा में अपने को विलीन कर मानव अपने जीवन को सार्थक समझेगा। ऐसी स्थिति में सिन्धुतट की सम्यता हमारा आह्वान कर बता रही है कि जीवन की स्थिरता ध्यान, समाधि के द्वारा प्राप्त हो सकती है। वर्तमान समय में ऐसा आभासित होता है कि समाधि, ध्यान, निदिध्यासन का संदेश अमर है। इसमें परिमार्जन और सुधार हो सकता है, लेकिन इसके विलयन की बात सोचना कठिन लगता है। समाजवाद के आधार पर अन्नमय, प्राणमय, विज्ञानमय तथा मनोमय कोषों की पूर्ति हो सकती है। परन्तु आन्नदमय कोष की पूर्ति के लिए समाधि की आवश्यकता पड़ जाएगी।

यह सब बातें सुदूर भविष्य की हुई। परन्तु क्या ईश्वरवाद अर्थहीन है ? नहीं, अभी भी यदि ईश्वर का अस्तित्व जिस व्यक्ति को वास्तविक मालूम हो उसके लिए अभी भी ईश्वर के द्वारा जीवन में स्थिरता प्राप्त हो सकती है। ईश्वर प्रतीक है और प्रतीक की सत्यता इसी में है कि इसके प्रति आस्था हो जाने पर व्यक्ति को अनुप्राणित करे, उसके जीवन को दिव्य बनाये, दुःख उत्पीड़न को बहन करने में सशक्त करे, इत्यादि। पलू, फिडले, मैकी, मिल इत्यादि विचारकों ने ई-कथन को सज्जानात्मक समझा है और यही उनकी भूल है। ईश्वर स्वयं पवित्र है और ईश्वर-प्रतीक से जीवन-पुनीत होता है। पवित्रता तथा पुनीतता अनुभवजन्य लक्षण नहीं हैं, परन्तु ये विडम्बनापूर्ण जीवन की स्थिरता की प्राप्ति के सूचक हैं।



सहायक ग्रन्थ-सूची

संकेताक्षर—

प्रमुख पुस्तकों के संकेताक्षर यहाँ दे दिये जा रहे हैं।

ABG—Arguments for the existence of God, J. Hick, Macmillan 1970.

इस पुस्तक में सभी परम्परागत धर्मियों का सारांश विश्लेषण के साथ दिया गया है। यह बड़ी लाभप्रद पुस्तक है।

APR—Approaches to the Philosophy of Religion, Ed. D. J. Bronstein/H. M. Schulweis, Prentice-Hall, 1960.

यह पुस्तक अब हिन्दी में भी अनुबादित होगी।

EA—Existence and Analogy, E. L. Mascall, First Published 1949, A Libra Book, 1966.

EG—The Existence of God, J. Hick, Macmillan, 1964.

FK—Faith and Knowledge, J. Hick, Cornell University Press, 1957.

FL—Faith and Logic, Ed. Basil Mitchell, George Allen and Unwin, 1957-1958.

FP—Faith and Philosophers, Ed. John Hick, Macmillan, 1964.

GE—God and Evil, Ed. Nelson Pike, Prentice-Hall, 1964.

NEPT—New Essays in Philosophical Theology, Ed. A. Flew/A. Macintyre, SCM Press.

यह दार्शनिक विश्लेषण के आधार पर लिखित प्रसिद्ध पुस्तक सिद्ध हुई है।

CCPR—Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Ed. John Hick, Prentice-Hall, 1964.

Readings—Readings in Religious Philosophy, Ed. MacGregor/Robb, Houghton Mifflin, 1962.

RET—Religious Experience and Truth, Ed. S. Hook, New York University Press, 1961.

धर्मदर्शन, विशेषकर पाश्चात्य ईश्वरवाद के परिचयात्मक अध्ययन के लिए अंग्रेजी में निम्नलिखित पुस्तक उपयोगी हैं ।

Bertocci, Peter Anthony—*Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, 1951.

परम्परागत दृष्टि से लिखी गयी पुस्तक अत्यंत प्रामाणिक है ।

Bowman, Archibald Allan—*Studies in the Philosophy of Religion* (2 Vols.), Macmillan, 1938.

Brightman, Edgar Sheffield—*A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, 1940.

यह लोकप्रिय पुस्तक है ।

Burtt, Edwin A.—*Types of Religious Philosophy*, Harper 1951.

ऐतिहासिक दृष्टि से लिखी गयी अनुपम पुस्तक है, परन्तु यह उच्च कक्षा के छात्रों के लिए उपयोगी है ।

Caird, John—*Introduction to the Philosophy of Religion*, Maclehose, 1894.

इसमें कान्त, हैमिल्टन, मैन्सेल इत्यादि के धर्म-विचारों की प्रत्ययवादी व्याख्या दी गयी है ।

De Burgh, William George—*Towards a Religious Philosophy*, Macdonald 1937.

Ducasse, Curt John—*A Philosophical Scrutiny of Religion*, Ronald Press 1953.

यह आधुनिक पुस्तक है ।

9. Josiah Royce, *The World and The Individual*, Vols. I & II.

Josiah Royce, *The Conception of God*.

10. Margaret Smith, *The Sufi Path of Love*, London, 1955.

11. Evelyn Underhill, *Mysticism*, London 1904, New York 1961.

अध्याय—३ (ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाण)

The Ontological Argument

St Anselm, *The Ontological Argument*, EG—25-29.

जिसे उनकी पुस्तक *Proslogion* से उद्धृत किया गया है ।

'Reply' by Gaunilo and 'Response' by Anselm, ed. and trans. M. J. Charlesworth (Ox. U. P. 1965).

Rene Descartes, *Re-statement of the Argument*, EG—pp. 34-37.

जिसे *Meditation V* से उद्धृत किया गया है । गैसॅंडी द्वारा उठायी गयी आपत्तियों के प्रति देकार्त के प्रत्युत्तर के साथ देखें, Haldane and Ross, *'The Philosophical Works of Descartes'*, 'Camb. Uni. Press, 1912, Dover Edition, 1934, N Y.

G. W. Leibniz, *That the most Perfect Being Exists*, E G—pp. 37-39.

Classical Criticism

St. Thomas Aquinas, *Rejection of the Argument*, EG—pp. 31—33, जिसे *Summa Theologica* से उद्धृत किया गया है ।

I. Kant, *The Impossibility of An Ontological Proof of the Existence of God*, EG—pp. 40-47, जिसे *Critique of Pure Reason* से उद्धृत किया गया है ।

समकालीन समीक्षा

K. E. M. Baier, 'The Meaning of Life, Canberra University, 1957.

W. T. Blackstone, The Problem of Religious Knowledge.

Patterson Brown, *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, Aquinas, Ed. A. Kenny, Macmillan, 1969.

R. G. Collingwood, *Philosophical Method*, Ox. U. P. 1933, Chap. 6.

I. M Crombie, Theology and falsification, NEPT—pp. 109-130.

The Possibility of Theological Statements, FL—pp. 31-83.

F. R. Duff-forbes, *Theology and falsification Again*, *The Australasian Journal of Philosophy*, vol. 3⁴, 1961.

J. N. Findlay, Can God's Existence be Disproved? NEPT—pp. 47-56.

Some Reflections on Necessary Existence, Process and Divinity
Ed. William Reese Eugene Freeman, Open Court, 1964

A. G. N Flew, Theology and Falsification, NEPT—pp. 96-99, 106-108.

E. E. Harris, *Mr. Ryle and The Ontological Argument*, *MIND*, 1936.

G. Hartshorne, *Man's Vision of God*, Clark & Co., Chicago, Chap. X

R. W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, London, 1958.

John Hick, Religious Statements as Factually Significant, E G—pp. 252-274.

Arguments for the Existence of God, Macmillan, 1970.

John Hick/A. C. McGill, *The Many-faced Argument*, Macmillan, 1967.

इसका मूल विषय ही है सत्तामूलक प्रमाण ।

W. D. Hudson, *An Attempt to Defend Theism, Philosophy*, 1964

P. A. Hutchings, *Necessary Being And Some Type of Tautology, Philosophy*, January, 1964.

A. Kenny, *God and Necessity, British Analytic Philosophy*, Ed. B. Williams/A. Montefiore, Routledge, 1966.

Norman Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments, The Philosophical Review*, Vol. LXIX, January 1960.

EG—pp. 47-68, किर स्वयं मैल्कॉम ने अपनी पुस्तक 'Knowledge and Certainty' में लिखा है ।

C. B. Martin, *Religious Belief*, Ithaca, NY 1959.

W. I. Matson, *The Existence of God*, Cornell University Press, 1965.

B. Mitchell, *Theology and Falsification, NEPT*—pp. 103-5.

Kai Nielsen, *Is God so Powerful that He Doesn't even have not to Exist ? RET*.

A. Pap/P. Edwards, *A Modern Introduction to Philosophy*, (Glencoe, 1957.)

Terence Penelhum, *Divine Necessity, MIND*, 1960 vol. LXIX (pp. 175-186)

Alvin Plantinga, *Necessary Being, Faith and Philosophy*, Ed. Plantinga, Grand Rapids, Michigan, 1964.

God and Other Minds, Cornell. U. P. 1967, Chap. 1-3.

R. Puccetti, *The Concept of God, Philosophical Quarterly*, 1964.

Nicholas Rescher, *The Ontological Argument Revisited, The Australasian Journal of Philosophy*, 1959.

C. Richardson, *Do the Gods Exist ? RET*.

G. Ryle, *The Nature of Metaphysics* Ed. D. F. Pears, NY. 1957.

Back to The Ontological Argument, *Mind*, 1937.

Paul F. Schmidt, *Religious Knowledge*, Free Press of Glencoe, 1961.

Jerome Shaffer, 'Existence, Predication and the Ontological Argument', *Mind*, July, 1962.

J. J. C Smart, *The Existence of God*, NEPT—pp. 28-46

The Cosmological Argument

Plato (428/7-348/7),

First Form of the Argument, EG—pp-71-79

Thomas Aquinas (1224/5- 274),

The Five Ways, EG—pp 80-85

टामसवादियों द्वारा टीकाएँ

F. C. Copleston, Aquinas, A Pelican Book.

Austin Farrer, *Finitie And Infinite*, Dacre Press.

A Kenny, *The Five Ways*, Routledge and Kegan Paul 1969.

यह उत्तम टीका है ।

E. L. Mascall, *He Who is*, Longmans, London, Chapters 5 and 6.

R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, Oates and Washbourne 1935, Vol. II, Part III, Chapters 2 and 3.

Victor Preller, *Divine Science and the Science of God*, Princeton University Press, 1967.

Richard Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963.

Samuel M. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Henry Regnery Co. 1955.

अध्याय—२ (ईश्वरवाद)

सामान्य रूप से निम्नलिखित पुस्तकें सामग्र्य हैं ।

डीज्म

P. A. Bertocci, Introduction to the Philosophy of Religion, Prentice-Hall, 1963

B P Bowne, Theism (1902)

R. Flint, Theism (1877)

George Galloway, The Philosophy of Religion.

G D Hicks, The Philosophical Bases of Theism, 1937.

E O. James, The Origins of Religion, The Unicorn Press 1937.

G. MacGregor, Introduction to Religious Philosophy, 1959

A. Seth Pringle-Pattison, The Idea of God, Oxford University Press 1916.

डीज्म

सन् १५६४ से तटस्थ-ईश्वरवाद को अनुपंथी एकेश्वरवाद से भिन्न माना गया । इसके विकास में चर्चरी के लॉर्ड हर्बर्ट को विशेष स्थान दिया गया है। इनके अनुसार डीज्म के लिए निम्नलिखित चारणाएँ उल्लेखनीय हैं :

(१) ईश्वर सर्वोच्च सत्ता है । (२) सभी मानव को ईश्वर की उपासना करनी चाहिए । (३) ईश्वर में शक्ति और सदाचार को उपासना का स्वरूप मानना चाहिए । (४) मनुष्य को अपने पापों के लिए पश्चात्ताप करना चाहिए । ईश्वर अपने शुभत्व के अनुसार पापी को इस संसार में और अनुजोवन में भी बंध देता है ।

इनके अनुयायी चार्ल्स म्साउंट ने एक प्रमुख पुस्तक लिखी थी, अर्थात् Summary Account of the Deist's Religion, सन् १९९३ ।

Thomas Morgan, *The Moral Philosopher*, 1737.

Thomas Chubb, *Discourse Concerning Reason*, 1731.

Matthew Tindal, *The Gospel a Republication of the Religion of Nature* 1730.

Matthew Tindal, *Christianity as old as creation*, 1730.

इसके अनुसार जो कुछ श्रुति में बताया जाता है, वह मानव अपनी स्वाभाविक ज्ञान-ज्योति के द्वारा जाना जा सकता है। अतः श्रुति अनावश्यक है।

Peter Annet, *'The History of the man after God's own heart'* (1761).

आपने अनेक लेखों को प्रस्तुत किया था। किन्तु आपका देववाद परम्परा-निष्ठ एकेश्वरवाद के विरुद्ध माना गया और इन्हें ईश्वरनिन्दक समझकर मौकरी से हटा दिया गया और कारावास भी भोगना पड़ा।

Ethan Allen, *Reason the only oracle of man* (1784).

Thomas Paine, *The Age of Reason* (1794-1796).

इन दोनों ने स्पष्ट करना चाहा कि ईश्वर इस सृष्टि का आदिकारण है। ईश्वर के द्वारा सृष्ट होकर विश्व प्राकृतिक नियमों द्वारा अपने-आप संचालित रहता है। इस विश्व के द्वारा ईश्वर का शुभत्व परिलक्षित होता है।

चूँकि तटस्थ-ईश्वरवाद को अनुपमिषिक नहीं माना गया, इसलिए इसका विरोध सन् १५६४ से ही प्रारंभ हो गया था। इसके प्रत्याख्यान में अनेक पुस्तकें लिखी गयीं, जिनमें यहाँ दो का उल्लेख किया जा रहा है।

Bentley, R.—*Matter and Motion cannot Think* (1692).

इस पुस्तक में बताया गया है कि ईश्वर विश्व से तटस्थ होकर नहीं रहता है। विश्व के संचालन और उसके संरक्षण के लिए ईश्वर की आवश्यकता पड़ती है।

Samuel Clarke, Demonstration of the being and attributes of God (1704)

लेखक ने ईश्वर के अस्तित्व को निगमवात्मक रीति से सिद्ध करने का प्रयास किया है ।

आलोचनात्मक ग्रन्थ

L. Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century (1903), Paperback, N. Y. 1963.

John Orr, English Deism : Its roots and its fruits, Grand Rapids, Mich. 1934.

Ernst Cassirer, The Philosophy of Enlightenment, Princeton 1951, Boston, 1955.

George R. Havens, 'The Age of Ideas' N. Y. 1955.

John Hunt, Religious Thought in England from the reformation to the end of the last century, London 1873.

W. K. Jordan, Development of Religious Toleration, 4 Vols. Cambridge Mass (1932-1940).

W. E. M. Lecky, History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe, 2 Vols. London, 1910

J. M. Robertson, A History of Free Thought in the Nineteenth Century, 2 Vols, London 1929.

A Short History of Thought : Ancient and Moderns 2 Vols, London 1915.

W. R. Sorley, Moral Values and the Idea of God, Cambridge University Press, 1921.

W. T. Stace, Religion and the Modern Mind, Macmillan, 1953.

Ronald N. Stromberg, Religious Liberalism in Eighteenth Century England, Oxford 1954.

Clement G. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford 1915.

A. O. Lovejoy, *The Parallel of Deism and Classicism*, *Modern Philology*, Vol. XXIX (1932,—pp. 281-299).

पंथीयता

भारत में शंकर तथा पादशास्त्र विचारकों में प्लोटिनस, स्पिनोजा तथा हेगेलीय ईश्वरवाद को सर्वेश्वरवाद का शुद्ध रूप माना जाता है। प्लोटिनस की विचारधारा भारतीय सर्वेश्वरवाद से ओतप्रोत थी। इसी प्रकार इस्लामी सूफीवाद भी भारतीय सर्वेश्वरवाद से बहुत अधिक प्रभावित हुआ था। इसी-लिए भारतीय सर्वेश्वरवाद को विश्व सर्वेश्वरवाद का आदि स्रोत मानना चाहिये।

1. A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*.

A. J. Arberry, *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*, George Allen & Unwin.

2. Benard Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, Macmillan, 1912.

Bernard Bosanquet, *The Value and Destiny of the Individual*, Macmillan 1913.

3. E Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers*.

4. W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, Chap. 24.

5. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

6. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 194.

7. Plotinus, *Works*, Trans. Stephen Mackenna, N. Y.

8. Benedict B. Spinoza, *Ethics*.

Flew, A.G. N./ Macintyre, A.—New Essays in Philosophical Theology, Macmillan, 1953.

अनुभववादी धर्मदर्शन के लिए मुख्य परिचय-पुस्तक ।

Frank, Erich—Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, 1945.

समकालीन धर्मदर्शन की श्रेष्ठ पुस्तक ।

Fraser, Campbell—Philosophy of Theism (2 Vols), Blackwood, 1895-96.

यह पुस्तक अब पुरानी हो चली है ।

Galloway, George—The Philosophy of Religion, Scribner, 1922.

प्रत्ययवादी दृष्टिकोण से लिखी गयी पुस्तक अब भी सामान्य अध्ययन के लिए उपयोगी है ।

Hick, John—Philosophy of Religion, Prentice-Hall, 1963

धर्मदर्शन-परिचय है ।

Hick, John (Ed)—Faith and the Philosophers, Macmillan, 1964.

तीन उत्तम संगोष्ठियों का संग्रह ।

Hocking, W. F.—The Meaning of God in Human Experience, Yale University Press, 1912.

यह पुस्तक धर्म को भाव-प्रधान मानकर लिखी गयी है और इसे प्रामाणिक रचनाओं में गिनना चाहिए ।

Hook, Sidney (Ed)—Religious Experience and Truth, New-York University Press, 1961.

पॉल तीलिक के प्रतीकारमक विद्वान्त का अतीवनात्मक संगोष्ठी-लेख ।

Hume, David—Dialogues concerning Natural Religion, The Fontana Library, 1963.

मेरी समझ में यह ह्यूम की अनुपम पुस्तक है जिसमें ईश्वर के अस्तित्व के सभी प्रमाणों को अनुभववादी दृष्टि से बेजोड़ रूप से असिद्ध ठहराया गया है ।

James, E. O.—The Concept of Deity, Hutchinson University Library, 1950.

James, William—The Varieties of Religious Experience, Modern Library.

रहस्यवाद एवं मनोवैज्ञानिक अध्ययन की दृष्टि से इस पुस्तक की धर्म-दर्शन का नैतिक (प्रतिष्ठित रचना) माना जाता है ।

Jones, Rufus Matthew—Pathways to the reality of God—Macmillan 1931, New Studies in mystical religion, Macmillan, 1927.

दोनों पुस्तकें रहस्यवादी धर्मदर्शन के लिए प्रमुख हैं ।

Kaufmann, Walter Arnold—Critique of Religion and Philosophy, Harper 1958, N. Y.

यह समकालीन धर्मदर्शन में गिनी जानेवाली पुस्तक है । भाषा सरल एवं सुन्दर है ।

MacGregor, Geddes—Introduction to Religious Philosophy, Houghton Mifflin, 1959.

यह पुस्तक समकालीन धर्मदर्शन का परिचय देती है ।

Masih, Y—Introduction to Religious Philosophy, Moulal Banarasidas 1971.

Miles, T. R.—Religion and the Scientific Outlook, George Allen & Unwin, 1959.

समकालीन अनुभववादी दृष्टि अपनायी गयी है । इसकी गणना उत्तम पुस्तकों में है ।

Mitchell, Basil (Ed)—Faith and Logic, Beacon Press, 1957

समकालीन धर्मदर्शन के अनेक उत्तम लेखों का संग्रह है ।

Nicholson, John A.—Philosophy of Religion, Ronald Press, 1950.

Noss, John B.—Man's Religions, Macmillan, 1956.

Paterson, William P.—The Nature of Religion, Doran, 1926.

Patterson, R. L.—Philosophy of Religion, Henry Holt, 1958.

बड़ी उपयोगी पुस्तक है ।

Seth Pringle Pattison, Andrew—Studies in the philosophy of religion, Oxford University Press, 1920.

प्रत्ययवादी धर्मदर्शन की उत्तम रचना ।

Sorley, W. R.—Moral Values and the Idea of God, Cambridge University Press, 1919.

ईश्वरवाद की परम्परागत व्याख्या के लिए आज भी बहुमूल्य रचना समझी जाएगी ।

Stace, W. T.—Religion and the Modern Mind—Lippincott, 1952.

Tennant, F. R.—Philosophical Theology (2 Vols.), Cambridge University Press, 1228 1930.

Thompson, Samuel Martin—A Modern Philosophy of Religion, Regnery, 1955.

सर्वांगपूर्ण पुस्तक ।

Trueblood, David Elton—Philosophy of Religion, Harper 1957.

Underhill, Evelyn—Mysticism, Noonday Press, New York 1955.

रहस्यवाद की प्रामाणिक पुस्तक ।

Watkin, Edward Ingram—Theism, Agnosticism and Atheism, Unicorn Press, 1936.

Webb, Clement Charles Julian—Religion and Theism, Scribner, 1934.

Whitehead, Alfred North—Religion in the Making (1926) Macmillan.

Process and Reality, Macmillan, 1929.

महत्त्वपूर्ण, किन्तु कठिन और गहन पुस्तकें हैं ।

Zuurdeeg, W. F.—An Analytical Philosophy of Religion, Abingdon Press, 1958.

इस पुस्तक की दृष्टि से प्रभावित होकर मैंने समकालीन धर्मदर्शन की रचना की है ।

अध्याय—१ (धर्म का स्वरूप)

W. T. Blackstone, The Problem of Religions Philosophy, Prentice-Hall (Chap. IV)

यह परम्परागत धर्म-ज्ञान की आलोचना के लिए अनुपम समीक्षात्मक ग्रन्थ है ।

E. S. Brightman, A philosophy of Religion, Prentice—Hall.

George Galloway, The Philosophy of Religion, Charles Scribner's Sons.

G. MacGregor, Introduction to Religious Philosophy, Houghton Mifflin.

Y. Masih, An Introduction to Religious Philosophy, Motilal Banarsidass, 1971.

A. N. Whitehead, Religion in the Making, Macmillan.

यह कठिन पुस्तक है जिसे बिना व्हाइटहेड के दर्शन को जाने हुए आसानी से नहीं समझा जा सकता है ।

Dom Iltyd Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy*, Longmans, 1954.

आलोचना

A. J. Ayer/F. C. Copleston, *Discussion between Professor Ayer and Father Copleston*. Readings in Religious Philosophy MacGregor/Robb, Houghton Mifflin Co., 1962.

William H. Baumer, *Kant on Cosmological Arguments*, *The Monist* 1967

Patterson Brown, *Infinite Causal Regression*, Aquinas, Ed. A. Kenny.

John N. D'ek, *St. Thomas Aquinas and The Language of Total Dependence*, Aquinas, Ed. A. Kenny.

Michael Durrant, 'St. Thomas' "Third Way", *Religious Studies*, 1969.

David Hume, *Criticism of the Cosmological Argument*, EG—pp. 93-98.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, *Transcendental Dialectic*.

E. W. Mascal, *Existence and Analogy*, Chap. IV.

W. I. Matson, *The Existence of God*, Cornell U. P. 1965.

Jan Salamucha, *The Proof Ex Motu for the Existence of God*, Aquinas, Ed. A. Kenny.

Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*, SCM Press 1969,

J. J. C. Smart, *The Existence of God*, NEPT—PP. 28-46

Teleological Argument

Plato, *Laws*

G. W. Leibniz, *Evil and the best possible World*, *Readings*—pp. 68-77.

William Paley (1743—1805), *Natural Theology*.—1802
The Watch and The Watch-Maker, EG—pp. 99—103
James Martineau, *A Study of Religion*, Vol. I. Clarendon
Press, 1900.

A. E. Taylor, *Does God Exist ?* Macmillan, 1945.

F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, Vol. 2 (1930).

Cosmic Teleology, EG—pp. 120—155.

R. A. Tsanoff, *The Nature of Evil*, Macmillan, 1931.

A Gradational View of God and Evil,—APR—pp. 286—
291. समकालीन युग मे ।

E. D. Robert Clark, *The Universe : Plan or Accident ?*
Muhlenberg Press, Philadelphia 1961.

समीक्षात्मक रचनाएँ

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*,
जिसे उद्धृत कर लिखा गया ।

Against the Design Argument, EG—pp. 78-116.

I. Kant, *The Impossibility of the Physico-Theological
Proof*, *Readings* pp. 161-166.

John Stuart Mill, *The Problem of Evil*, EG—pp. 114-120

A. J. Ayer, *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. P.
Edwards/ A Pap—pp. 555-556.

W. I. Matson, *The Existence of God*.

D. L. Scudder, 'Tennant's *Philosophical Theology*', Yale
U. P. 1930.

Moral Arguments

I. Kant, *Critique of Practical Reason*, Chap. 2 संक्षिप्त उद्धरण
EG—pp. 137-143.

Julien Benda, *Kant*. Cassell 1948.

James Collins, *God in Modern Philosophy*, Routledge &
Kegan Paul, 1960.

W. G. De Burgh, *From morality to Religion*,
Macdonald & Evans, 1938

John Henry Newman, *A grammar of assent*, Longmans,
Green, 1930.

H. P. Owen, *The moral argument for Christian theism*,
Allen & unwin, 1965.

H. J. Paton, *The Modern Predicament*, Macmillan, 1955.

A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of God*, Ox. U. P. 1920,
Lect. II.

Rashdall Hastings, *Philosophy and Religion*, Duckworth.
संक्षिप्त उद्धरण E. G.—pp. 143-152.

God and Man, O. U. Press 1930.

W. R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, Camb.
Uni. Press, 1918.

A. E. Taylor, *The faith of a Moralist*, Macmillan, 1930.

C. C. J. Webb, *Divine Presonality and Human Life*,
Allen & unwin, 1920.

समीक्षात्मक रचनाएँ—

C. A. Campbell, *Selfhood and Godhood*, Allen & unwin,
1957.

Ronald Hepburn, *Moral Arguments for the existence of
God*, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.

Margaret Knight, *Morality—Supernatural or Social? The
Humanist Outlook*, ed. A. J. Ayer, Pemberton, London 1968.

W. G. MacLagan, *The theological Frontier of Ethics*,
Allen & unwin, 1961.

अध्याय—४ (ईश्वर के गुण)

S. Alexander, *Space, Time and Deity*, Vol. II.

S. Alexander, *Theism and Pantheism*, Philosophical and
Literary Pieces, ed. J. Laird, Macmillan, 1939.

Henri Bergson, *Creative Evolution*, ed. A. Mitchell, Macmillan, 1928.

Henri Bergson, *Two Sources of Morality and religion*, ed. E. A. Audra/C Brereton, Macmillan 1935.

P. A. Bertocci, *Introduction to the Philosophy of religion*, Prentice-Hall, 1963.

F. H. Bradley, *Appearance and Reality*,

Vergilius Ferm ed., *An encyclopedia of religion*, Peter Owen, 1964.

A. Flew/D. M. Mackinnon, *Creation*, NEPT.

E. Frank, *Philosophical Understanding and religious truth*, Ox. U. P., N. Y., 1945.

T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*,

Charles Hartshorne, *Man's Vision of God*, Clark & Co., Chicago, 1941.

W. D. Hudson, *Transcendence*, Theology, Vol. LXIX, March, 1966.

C. B. Martin, *The Perfect Good*, NEPT.

E. L. Mascall, *He who is*, Longmans, 1948.

E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, Longmans, Green 1949.

Helen Oppenheimer, *Immanence*, Theology, Vol. LXIX, March, 1966.

J. Royce, *The World and the Individual*, Vol. II.

A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of God*, Ox. Un. Press, 1920.

S. M. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Henry Regnery Co., 1955.

A. N. Whitehead, *'Process and Reality*, Camb. Uni. Press, 1929.

A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, A Pelican Book.

A. N. Whitehead, *Religion in the making*, Macmillan 1926.

John Wild, *Introduction to religions philosophy*, Harper & Brothers, 1948.

अध्याय—५ (अशुभ की समस्या)

S. Alexander, *Space, Time and Deity*, Vol. II, Macmillan, 1927.

H. D. Aiken, *God and Evil*, *Ethics*, January 1958.

इसमें पलू और मैकी के द्वारा उठायी गयी आपत्तियों का प्रत्युत्तर दिया गया है।

Henri Bergson, *Creative Evolution*, Macmillan, 1928.

Maurice Cranston, *Is there a problem of the freedom of will*, *Hibbert Journal*, Vol. 51, 1952-1953.

F. Dostoevsky, *Rebellion*.

P. M. Farrell, *Evil and Omnipotence*, *Mind*, Vol LXVII, 1958.

A. G. N. Flew, *Divine Omnipotence and human freedom*, NEPT.

S. A. Grave, *On Evil and Omnipotence*, *Mind*, Vol. LXV, 1956.

T H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Sec. 114.

John Laird, *Evidence against a providential God*, APR.

J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, *Mind*, 1955.

Edward H. Madden/Peter H. Hare, *Evil And Unlimited Power*, *Review of Metaphysics*, December 1966.

यह बहुत अच्छा लेख है।

H. J. McCloskey, *God And Evil*, ed. by Nelson Pike, Prentice-Hall, 1964.

J. M. E. McTaggart, Why God Must Be Finite, APR.

J. S. Mill, Is There More Evil Than Good In Nature ?
APR.

Ninian Smart, 'Omnipotence, Evil And Superman',
Philosophy, April and July 1961, January and April, 1962.

इन लेखों में भी पलू और मैकी के द्वारा उठायी गयी आपत्तियों का
प्रत्युत्तर किया गया है ।

Alvin Plantinga, The Free Will Defence, *Philosophy in
America*, Ed. by Max Black, George Allen, 1965.

Mark Pontifex, The Question of Evil, *Prospects for Meta-
physics*, Ed. by I. Ramsey.

R. Puccetti, The Concept of God, *Philosophical Quarterly*,
Vol. 14, July, 1964.

P. A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of G. E. Moore, The
library of living Philosophers, 1952.

William Temple, The problem of Moral Evil, CCPR.

F. R. Tennant, That Evil Is Necessary, APR

अध्याय—६ (अमरता की समस्या)

E. L. Allen, The Immortality of the soul, *Hibbert Journal*,
Vol. 59, 1960-1961, pp. 227-235

P. A. Bertocci', Introduction to the Philosophy of
Religion.

Bernard Bosanquet, Proceedings of the Aristotelian
Society, 1917-1918.

Bronstein Schulweis, Thoughts on The Death of Socrates,
APR.

A. Flew/D. M. Mackinnon, Death, NEPT.

I. Kant, God And Immortality as Postulates of Prac-
tical reason, CCPR.

G. MacGregor, Introduction To Religious Philosophy.
I. T. Ramsey, Freedom and Immortality, SCM Press,
1957.

George Santayana, Ideal Immortality, APR.

A. Seth, Pringle-Pattison, The Idea of God, Lectures
XIV, XV and Note D.

A. Seth Pringle-Pattison Proceedings of The Aristotelian
Society 1917-1918

A. Seth Pringle-Pattison, The Idea of Immortality,
Clarendon Press, 1922, Lecture VII.

A E Taylor, The Christian Hope of Immortality, APR.
Ludwig Wittgenstein, On Death And The Mystical, CCPR.

अध्याय—७ (धर्म की मनोवैज्ञानिक व्याख्या)

विलियम जेम्स

The Will To Believe And Other Essays, 1897.

The Varieties of Religious Experience 1902.

A Pluralistic Universe, 1909.

ये तीनों पुस्तकें Longmans, Green से छपी गयी हैं।

हेनरी बर्गस

1. Creative Evolution.

2. Two sources of morality and religion.

सिगमुंड फ्रायड

फ्रायड युग-प्रवर्तक चिन्तक हुए हैं और अनगिनत पुस्तकें इनके संबंध में लिखी गई हैं। 'समकालीन धर्मदर्शन' के लेखक ने 'Freudianism and Religion' १९६४ में डॉकर स्पिक के द्वारा प्रकाशित की है। फ्रायड की निम्नलिखित पुस्तकें उपयोगी मानी जाएंगी। ये पुस्तकें Hogarth Press, London से छपी हैं।

1. Civilization and Its Discontents, 1930.

2. Future of An Illusion.

3. Introductory Lectures.
4. Sigmund Freud's Letters, Basic Book, 1954.
5. Moses and Monotheism.
6. New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.
7. Totem and Taboo, Pelican Book, 1938.

युंग

युंग के लेखों के संबंध में देखें,

Jolan Jacobi, The psychology of Jung, Kegan Paul

इस पुस्तक के अन्त में युंग के सभी लेखों की सूची दे दी गयी है। इस पुस्तक के दृष्टिकोण से निम्नलिखित महत्वपूर्ण हैं।

1. Modern Man In Search of a Soul.
2. Psychology and Religion.
3. Collected Works, Vols. 5, 11, 16.
4. Essays on Contemporary Events.
5. Answer to Job, Collected Works, Vol. 11.

जिसमें धर्म-संबंधी लेखों का संकलन है।

दो पुस्तकें युंग के समर्थन में लिखी गई उल्लेखनीय हैं।

6. Victor White, God and The Unconscious, Harvill Press, Chicago, 1953.

7. Hans Schaer, Religion And The Cure of Souls In Jung's Psychology,

युंग के बिपक्ष में प्रसिद्ध लेखक मार्टिन बूबेर ने लिखा है।

8. Martin Buber, Eclipse of God, Victor Gollancz, Ltd, 1953.

अध्याय—८ (धार्मिक ज्ञान का स्वरूप)

तत्त्वमूलक अनीश्वरवाद के प्रसंग में लेखों की सूची अध्याय—३ के सत्तामूलक प्रमाण के अन्तर्गत दे दी गई है। यहाँ संक्षेप में कतिपय रचनाओं का उल्लेख किया जा सकता है।

1. Findlay, J. N. *Can God's Existence Be Disproved?*, NEPT.

2. Flew, A. *Theology and Falsification*, NEPT.

3. Smart, J. J. C. *The Existence of God*, NEPT.

4. Nielsen Kai, *Is God So Powerful That He Doesn't Even Have Not To Exist?* RET.

5. Richardson, C., *Do the Gods exist?* RET.

6. Schmidt, Paul F., *Frustrating strategies in religious discussion*, RET.

7. Schmidt, Paul F., *Religious Knowledge*, Free Press of Glencoe.

फिडले के अनीश्वरवाद के प्रत्युत्तर में हडसन और हचिडग्स के लेखों के लिए देखें अध्याय - ३ (सत्तामूलक प्रमाण)

Ian T. Ramsey

1. *Religions Language*, 1957 और अब यह पुस्तक SCM Press से १९६९ छापी गई है।

2. *Freedom and Immortality*, SCM 1957.

इसकी समालोचना H. D Lewis ने *Hibbert Journal* Vol. 59, pp. 168-177 में की है।

रामजे के प्रत्युत्तर के लिए देखें 'Freedom and Immortality', *Hibbert Journal* 1959, pp. 348-355.

3. *Prospects For Metaphysics*, Ed. by I. T. Ramsey, George Allen 1961.

4. *Religion and Science : Conflict and Synthesis*, London, 1964.

5. *Models and Mystery*, Oxford 1964.

6. *Christian Discourse*, 1965.

7. *The Philosophical Theology of I. T. Ramsey*, The Bishop of Durham, *Theology*, Vol. LXXIV, March 1971.

8 Mehta, Ved, The New Theologian, Penguin books, 1965.

9. Nicholls, William, The Pelican Guide To Modern Theology, Vol. 1, Pelican Books 1969, pp, 330-334.

10. Owen H. P., The *Philosophical Theology of I. T. Ramsey*, Theology, Vol. LXXIV, February 1971, pp 67-74.

आई० एम० क्रॉम्बी, जॉन हिक, जॉन विल्सन

I. M. Crombie, Arising From The University Discussion, NEPT—109-130

I M. Crombie The Possibility of The Theological Statements, *Faith and Logic*, George Allen, 1957.

John Hick, Faith and Knowledge, Cornell University Press, 1957.

John Hick, Philosophy and Religion, Chap III, Ox. U P. 1961.

John Hick, The Existence of God, ed. Macmillan, 1964

John Hick, The Arguments For The Existence of God, Macmillan 1970.

अलोचना

W. T. Blackstone, 'The Problem of Religious Knowledge' Spectrum book.

D. R. Duff-Forbes, Theology and Falsification again, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 39, 1961.

Paul Edwards, RET.

Kai Nielsen, RET.

J. A. Passmore, Christianity and Positivism, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 35, 1957.

John Wilson, Philosophy and Religion, Oxford University Press, 1961.

John Wilson, *Language And The Pursuit of Truth*, Camb. Univ. Press.

John Wilson, *Truth of Religion*, S. P. C. K.

सांख्यान्यात्मिक ज्ञान पर भारतीय विचारकों ने वहीं के बराबर काम किया है। इस प्रसंग में निम्नलिखित पुस्तकें उपयोगी हैं -

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*,

मूल लैटिन भाषा से अंग्रेजी में अनूदित तीन जिल्दों में, न्यूयार्क १६४७।
फिर नये अनुवाद तथा टीका के साथ ६० जिल्दों में Blackfriars, Eyre and Spottiswoode (London, New York) यह मुख्य पुस्तक है।

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* अंग्रेजी में अनूदित।

Pegis, A. C. & Others, *On The Truth of The Catholic Faith*, New York 1955.

संक्षिप्त संस्करण

1. Basic Writings of St. Thomas Aquinas, 2 Vols., ed. A. Pegis, New York, 1945.

2. St. Thomas Aquinas : Philosophical Texts, T. Gilby, 1951.

3. Thomas Aquinas; Selected Writings, ed. Robert P. Goodwin, Indianapolis, 1965.

कुछ टीकाएँ

1. Anscombe, G. E. M. and Geach, P. T., *Three Philosophers*, Oxford, 1961.

2. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Spectrum Book.

3. Chenu, M. D., *A guide to the Study of Thomas Aquinas*, New York, 1965.

4. Coplestone, F. C. Aquinas, London, 1955.

5. Edward, Paul, *Analogy*, The Encyclopedia of Philosophy. यह शैक्षणिक लेख है।

6. Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956.

साम्यानुमान

7. Grenet, Paul, *Thomism, An Introduction*, New York, 1967.

8. Kenny, A., *The Five Ways*, London, 1969

(ईश्वर-सम्बन्धी प्रमाण के लिए टॉमसवादो तथा समकालीन विचारधारा के दृष्टिकोण से आवश्यक पुस्तक)

9. Kenny, A., edited, *Aquinas*, Macmillan, 1969. कुछ लेख महत्वपूर्ण हैं।

10. McInerny, R. M., *The Logic of Analogy, An Interpretation of St. Thomas*, The Hague, 1961.

11. Maritain, J., *The Angelic Doctor*, New York, 1958.

12. Mascall, E. L., *Existence and Analogy*,

13. Pegis, A. C., *Introduction to St. Thomas Aquinas*, New York, 1965.

14. Sillen, E., *Ways of thinking about God*, London, 1961.

टॉमस अवधारित के सम्बन्ध में लगभग छः पत्रिकाएँ निकलती हैं, उनमें से दो उल्लेखनीय हैं—

1. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Washington.

2. *The Thomist*, Washington.

इनमें कैथलिक लोगों की एक और पत्रिका भी उल्लेखनीय है—

3. *International Philosophical Quarterly*, Fordham University, USA.

फिर ग्रंथसूची के लिए देखें।

4. Bourke, V. J., *Thomist Bibliography (1920-1940)*, St. Louis, 1945.

5. Chenu, M. D., *Bibliographie Thomiste*, Paris, 1960.

Paul Tillich

आप इस युग के बहुत बड़े धर्मदार्शनिक थे। इनकी निम्नलिखित रचनाएँ प्रसिद्ध हैं।

The religious situation, Henry Holt & Co, 1932

The problem of theological method, *Journal of religion*, January 1947.

The protestant era, Chicago university press, 1948.

The courage to be, The fontana Library, 1967, First published, 1952.

Reply to interpretation and criticism by Paul Tillich, *The theology of Paul Tillich*, ed C. W. Kegley and R. W. Bretall Macmillan 1952.

Biblical religion and the search for ultimate Reality, Chicago uni. Press, 1955.

The nature of religious language: Christian scholar, reprinted in *Theology of culture*, ed. Rober C. Kimball, Ox. U. P, New york, 1959.

The meaning and Justification of religions symbcls, RET *Theology and Symbolism*, Ed. F. E. Johnson, Harper & Brothes, 1955.

The New Being, Charles scribner's sons 1955.

Existential Analysis and religious symbols.

Contemporary Problems in religion Ed. by

H. A. Basilius (Wayne uni. Press, 1956) also in CCPR

Dynamics of faith, George Allen 1957.

Theology of Culture, Ox uni. Press, 1959.

Systematic Theology (3 Vols. Chicago university Press, 1951, 1957, 1963)

यह तीलिक की मूल और महत्वपूर्ण पुस्तक है।

Christianity and the Encounter of the world Religions,
Columbia univ. Press, 1963 NY

On the boundary, Harper & Row, 1966.

On Tillich

Luther Adams, Paul Tillich's philosophy of culture, Science and Religion, Harper & Row, 1965.

William P Alston, Tillich on idolatry, *Journal of Religion*, 1958.

John Y. Fenton, Being-Itself and Religious Symbolism
Journal of Religion 1965.

Paul L Holmer, Paul Tillich and the language about God, 1958

Paul L Holimer, Paul Tillich : Language and meaning,
Journal of Religious Thought, 1965-66.

C. W. Kegly/Bretall. Ed., 'The theology of Paul Tillich,
Macmillan, NY, 1952.

David H. Kelsey, The fabric of Paul Tillich's Theology,
Yale uni. Press 1967.

S. Ford Lewis, The three strands of Tillich's theory of religious symbols, *Journal of Religion*, January 1966.

John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought,
Harper and Row 1963.

Alexander McKelway, The systematic theology of Paul Tillich, John Knox Press, Richmond, 1964.

D. Moody Smith, *Journal of Religion*, January 1966.

George H. Tavard, Paul Tillich and the christian message,
Charles scribner's sons, 1962.

R. B. Braithwaite

R. B. Braithwaite, An empiricist view of the nature of religious belief, EG first published in 1955 (Camb. uni, Press)

A. C. Ewing, Religious Experience in the light of Contemporary Philosophy, *Philosophy*, July 1957.

J. A. Passmore, Christianity and positivism, *Australasian Journal of philosophy*, August 1957.

H. J. N. Horsburgh, Professor Braithwaite and Billy Brown, *Australasian Journal of Philosophy*, December 1958.

E. L. Mascall, Words and Images, Chap. 3, Longmans, 1957.

John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall 1963.
R. M. Hare.

Theology and falsification, NEPT

Religion and Morals: F L.

Basil Mitchell, Theology falsification, NEPT.

A. Flew, Theology and falsification, NEPT.

W. T. Blackstone, The problem of religious knowledge.

Y. Masih, Religious philosophy : An introduction, Motilal Banarsidass 1971.

Y. Masih, The nature of religious knowledge, Visva-Bharati, 1971.

अध्याय-९ (धर्म-समन्वय तथा धर्म का भविष्य)

Bhagavan Das, The essential unity of all religions

Mircea Eliade, The sacred and the Profane, tr. by W. R. Trask, New York, 1961.

N. F. S. Ferre, Reason in Religion.

Jack Finegan, Archaeology of world Religions, Princeton & London, 1965.

C. W. M. Gell, Schweitzer and Radhakrishnan : A Comparison, H. J. vol. 51, 1952-1953.

Friedrick Heiler, How can christian and non-Christian religions co-operate ? *Hibbert Journal*, Vol. 52, 1953-1254

W. E. Hocking, Christianity and the faith of the coming civilization, *Hibbert Journal* Vol. 54, 1955-1956.

W. E. Hocking, The coming World civilization, Harper and Brothers.

J. M. Kitagawa, The Comparative study of religions, New York 1961.

Geradus Van Der Leeuw, Religion in essence and manifestation, London and Gloucester, Mass. : 1938

Rudolf Otto, The Idea of the Holy, tr. by John W. Harvey, New York : 1950

S. Radhakrishnan, Eastern Religion & Western Thought. The Philosophy of S. Radhakrishnan, ed. Paul Schillp.

Ninian Smart, Reasons and faith, London & New York 1958.

Ninian Smart World Religions : A Dialogue, A Pelican Book, 1966.

Huston Smith, The religions of man, Harper & Row 1958

W. C. Smith, Questions of Religious Truths, New York & London 1967.

Paul Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions, Columbla University Press, 1963.

A. Toynbee, Mazzini and the future faith, *Hibbert Journal*, Vol. 54, 1955 56.

R. J. Zwei Werblowaky, On the role of comparative religion in promoting mutual understanding, *Hibbert Journal*, Vol. 58, 1959-1960.

Joachim Wach, Types of religious experience : Christian and non-Christian, Chicago, 1951.

Comparative Religion

A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, Penguin Books, 1942

Jacques-Albert Cottat, *The encounter of religions*, Desclee Company, 1960.

E. O. James, *Comparative Religions: An introductory and historical Study*, Methuen, 1938.

Joseph M. Kitagawa, *Religions of the East*, the Westminster Press, 1960.

Robert Lawson Slater, *World Religions and World Community*, Columbia University Press, 1963.

H. D. Lewis/R. L. Slater, *The Study of religions*, A Pelican Book, 1966

John B. Noss, *Man's Religions*, Collier, Macmillan, 1963.

Ninian Smart, *The religious experience of mankind* Charles Scribner's Sons, NY. 1969, (Fortana 1971)

R. C. Zaehner ed., *The concise encyclopedia of living faiths*, Hawthorn Books, 1959.

अनीश्वरवाद

T. J. J. Altizer/W. Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, A Pelican Book 1968.

अनीश्वरवाद के संबंध में १७ पृष्ठों की सूची दी गयी है जो इस विषय के शोधकार्य के लिए आवश्यक मानी जावगी। इस पुस्तक के साथ

Paul Van Buren, *The Secular meaning of Gospel*

तथा Harvey Cox, *The Secular city*, SCM Press, 1965.

को मूल ग्रंथों में गिनना चाहिए। अन्य ग्रंथ इन प्रकार बताए जा सकते हैं।

John C. Cooper, *The roots of Radical Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1967.

Langdon Gilkey, *The relevance of god Language*, Bobbs Merrill, New York, 1967.

Jackson Lee/John I. Cavey (Eds.) *The Death of god Debate* Westminster Press, 1967.

E. L. Mascall, *The Secularisations of Christianity*, Libra Book, 1967.

B. Murchland ed., *The meaning of the Death of god*, Macmillan 1967, Random House, NY 1967

Thomas Ogletree ed., *The Radical Theology Reader*, Bobbs Merrill, N. York, 1967

Gabriel Vahanian, *The Death of god*, G. Braziller, New York, 1961.

Gabriel Vahanian, *The God is Dead Debate*, McGraw Hill, New York, 1967.

Paul Van Buren, *The Secular meaning of the Gospel*, S. C. M., London, 1963.

पारिभाषिक शब्दावली

(अ)

अंगगति संबंध	— Organic-relation.	अकूट अकूटिम	— Genuine.
अंगीय एकता	— Organic unity.	अक्षरशः अखंडनीय	— Literally.
अंडोन्हेदन	— Castration.	अगोचर	— Irrefutable.
अंतः प्रसन्न	— Involvement.	अग्रदृशन	— Invisible.
अंतः प्रज्ञा	— Intuition	अग्रज्ञान	— Foreseeing.
अंतः प्रेरणा	— Intuition.	अति अक्षरशः	— Foreknow.
अंततः	— Ultimately.	अति शब्दशः	— Too literally
अंतर्दृष्टि	— Intuition.	अदृश्य	— Too literally
अंतर्बाधा	— Inhibition.	अधिकृत कथन	— Invisible.
अंतरस्थ	— Intrinsic.		— Protocol-
अंतर्वेदन	— Interpenetration.	अधि-दर्शन	Statement.
अंतर्व्याप्ति	— Interpenetration.	अधि-नीतिशास्त्र	— Meta-Philosophy.
अतर्कान	— Intuition.	अधि-भाषा	— Meta ethics.
अंतर्बर्ती	— Immanent.	अधिमत	— Meta-language.
अंतर्बर्तितवाक्य	— Immanentism.	अधि-व्याख्या	— Verdict.
अंतर्विश्वास	— Conviction.	अभ्यर्थना	— Super, explanation.
अंतिम	— Ultimate.	अनंतकालिक, } अनंतकालीन }	— Demand.
अंध व्यवस्था	— Chaos.		— Enduring.
आदिगत व्यवस्था	— Primordial.	अनन्य	— Exclusive.
अकथनीय	— Ineffable.	अनन्य	— Unique.
अकाट्य	— Irrefutable.	अनन्य	— Sui generis.

अमन्यता	— Identity.	अनुमोदन	— (Ratification के अर्थ में)
अवाचकित	— Detachment.		Sanction.
अनिर्णयात्मक, } अनिर्णायक }	— Inconclusive.	अनुज्ञा	— Approval.
अनिर्णयता	— Indeterminacy.	अनुज्ञाप	— Tautology.
अनिर्बचनीय	— Ineffable.	अनुबीक्षक-यंत्र	— Microscope.
अनिश्चयात्मक	— Inconclusive.	अनुष्ठानात्मक	— Procedural.
		अनुज्ञास्ति	— Sanction.
अनुकंपा	— Compassion.	अनुसमर्थन	— (Ratification के अर्थ में Sanction.
अनुकूल-प्रतीक	— Intergrating Symbol.		
अनुक्रमण, अनुक्रमित	— Follow From.	अनेकार्थक	— Equivocal
		अन्वदेशीय	— Alienation.
अनुक्रियारोह	— Responsive.	अन्वदेशीयता	— Estrangement.
अनुगमन	— Follow From.	अन्यवैश्विक	— Other-worldly.
अनुग्रह	— Grace.		
अनुनय	— Persuasion.	अन्यापवर्जक, }	— Exclusive.
अनुनयी	— Persuasive.	अन्यापवर्णी }	
अनुपंधो	— Orthodox.	अन्वोन्य क्रिया	— Inter-action.
अनुपातमूलक	— Analogy.	अन्वित होना	— Related.
		अन्वीक्षात्मक	— Tentative.
अनुबंधन, } अनुबधता }	— Obligation.	अपकर्षण	— Abstraction.
		अपरिचितता	— Estrangement
अनुभवजन्य	— A posteriori.		
अनुसंधातीत	— Transcendental.	अपवृत्तना	— Warning.
		अनुद्विपरक	— Non-rational.
अनुसमाहित	— A posteriori.		
अनुमति	— Assent.	अभ्रांत	— Incorrigible.
अनुमोदन	— Approval.		

अभिकथन	— Assertion.	अर्पण	— Commitment.
अधिकरण	— Design		
अभिप्राय	— Intention.	अई	— Value.
अभिप्लवन	— Overwhel-	अर्हापण	— Value.
	ming.	अवतल	— Concave.
अभिप्लुत होना	— Overwhelm.	अवधारण	— Assump-
			tion.
अभिमुखता	— Orienta-	अवधारण	— Concept.
	tion.	अवहा	— Infra-inte-
अभियोक्ता,	} — Prosecutor.		lectual.
अभियोक्त		अवबोधिक	— Infra-inte-
अभियोजन	— Prosecution.		lectual.
अभिरुचि	— Concern.	अवरोध	— Inhibition
अभिद्वन्द्व	— Assertion.	अवरोध	— Resistance.
अभिविन्यास	— Orienta-	अवसान	— Extinction.
	tion.	अविनाशिता	— Conserva-
अभिवृत्ति	— Attitude.		tion of
अभिज्ञा	— Conviction.		energy.
अभिज्ञ	— Taboo.	अविभेदित	— Undifferen-
अविश्लेष्य	— Unanaly-		tiated.
	sable.	अविमोचनीय	— Irredeema-
अभिस्थापन	— Orienta-		ble.
	tion.	अविबाध	— Indisputa-
अभेद	— Identity.		ble.
अभ्यनुकूलन	— Adapta-	अव्यक्त	— Implicit.
	tion.	अव्यवस्था	— Chaos.
असूत प्रत्यय	— Abstrac-	अवाक्यतातरवाद	— Reduction-
	tion.		ism.
अयुक्तिक	— Irrational	अशोधनीय	— Irredeem-
अर्थ-निरूपण	— Interpreta-		able.
	tion	अशोध्य	— Incorri-
			gible

असंबद्ध	— Irrelevant.	असंबन्धी	— Auth entic.
असंदिग्ध	— Indubitable	असंवीकृति	— Rejection.
असमंजस	— Dilemma.	अर्ध, अहमाव	— Ego.
असममित	— Asymmetri	अर्धमन्यता	— Egotism.
	cal.	अर्धमात्रवाद	— Solipsism.
असममिति	— Asymmetry		

(आ)

आधिक	— Organic	आत्मीकरण	— Assimila- tion.
आंतरण	— Transfe- rence.	आणप्रतिरूप आणप्रतिमा	— Archtype — Archtype
आकस्मिक. आपातिक	— Contingent.	आप्त (पुरुष)	— Auther tic
अ क्रामकता	— Aggressive- ness.	आप्तवचन आप्तवाद	— Autho ity. — Authorita- rianism.
आगमन	— Induction		
आत्म-भागरण	— Invoke.	आपातिता	— Contin- gency.
आत्मजातिक	— Sui generis		
आत्मतुल्य	— Sui generis	आदान प्रदान करना	— Reciprocate
आत्मनिष्ठ	— Subjective	आदर्श	— Norm
आत्म-बोध	— Invoke.	आदिष्ट	— Sanctioned.
आत्मनियमित	— Autono- mous.	आदिम आदेश	— Initial — Sanction
आत्मविमुखीकरण	— Alienation	आदेश	— Ruling
आत्म-विकास	— Culture of soul.	आंतरात्मिक आयाम	— Imperative — Dimension
आत्मा का संवर्धन	— Culture of soul	आमर	— Obligation
आत्मसम्मोहन	— Auto-sug- gestion.	आश्चर्यजनक, आश्चर्यपूर्ण	— Numinous
आत्माभिपुष्टि	— Affirma- tion-self	आमास आकाश आवृत्ति	— Appesrance — Sanctioned — Sanction

(v)

आशात्मक	— Imperative	आरंभिक प्राक्कल्पना	— Initial hypothesis.
आलंकारिक	— Figurative		
आवर्तक, आवर्ती	— Recurrent	आशंसा	— Approval
आवृत्ति	— Repeat	आश्चर्य	— Awe
आवेष्टन	— Involve-	आसन्न	— Immediate
	ment	आस्था	— Faith
आरंभिक	— Initial		

(इ)

इकार	— Unit	ईश्वरनिन्दा	— Blasphemy
इल्हाम (इस्लाम)	— Revelation	ईश-बोधन, ईश-मान	— Divi ation
इष्टसिद्धि	— Expediency	करना	
ईश-दूत	— Prophet	ईश्वर साक्षात्कारवाद	— Mystici-m

(उ)

उग्र	— Extreme	उत्क्रमिक	— Progressive
उचित	— Justified	उत्कृष्टता	— Superiority
उच्चकोटिक	— Classical	उत्तन्न	— Convex
उच्चता	— Superiority	उत्तरदायी	— Responsible
उत्कर्षा	— Concern	उत्तेजना	— Incentive
उद्गमन	— Emergence	उद्देश्यमूलक, } उद्देश्यवाद	— Telecology
उद्गमन	— Induction		
उदात्तन	— Sublimation	उन्नयन	— Sublimation
उदात्तोत्तरण	— Sublimation	उन्नतोद्भूत	— Convex
उद्गम्य	— A posteriori	उन्मज्जन	— Emergence
उद्बोध	— Evoke	उन्मूलनवादी	— Iconoclast
उद्भूति	— Emanation	उपक्रमण	— Initiate
उदारता	— Tolerance	उपक्रमिता	— Initiator
उद्घाटक	— Revelatory	उपक्रांत	— Initiated

(vi)

उद्घाटन	— Disclosure	उपाहित	— Acquired
उपनिष्ठा	— By-product	उपयतोपाश	— Dilemma
उपयोगितावादी	— Utilitarian	उभयमावित	— Ambiva-
उपलक्षण	— Type		la. ce
उपलक्षण	— Implication	उत्तरिङ्ग	— Conserva-
उपलक्षित होना	— Follow		tion of energy
	from	उल्लेख	— Involve-
उपसृष्ट	— By-product		ment
उपाधि	— Condition	उल्लास	— Ecstasy
उपायन	— Commitment		

(ऊ)

औ

ऊन	— Boredom	औचित्य-समर्थन	— Justification
----	-----------	---------------	-----------------

(ए)

एकमात्र	— Exclusive	एकार्मक	— Monolithic
एकस्योकरण	— Unity	एकीकरण	— Integration
एकरेखीय	— Unilinear	एकीकरण	— Unify
एकशिलात्मक	— Monolithic	ऐकिक	— Unitary
एक	— Unit	एकाधिकार, }	— Monopoly
एकाधिक	— Exclusive	एकाधिपत्य }	
एकाग्रता	— Concentra-	एकात्मवाद	— Solipsism
	tion	एकात्मसत्तावाद	— Solipsism

(क)

कपोलकल्पना	— Myth	कल्या	— Compassion
करवा	— Instrumenta-	कर्मकांड विधि	— Ritual
	lism	कर्मकार	— Artificer
कराल	— Tremen-	कसाकसी	— Tension
	dous	काकतालीयता	— Charce
कर्म (एक्ट)	— Action	काट्य	— Falsifiable

कारण	— Cause	बहिर्वर्ती	— Transcendent
आकारिक कारण	— Formal	कार्य-कारण माप	— Causality
उपादान कारण	— Material	कार्यपरक निर्भरता	— Functional dependence
निमित्त कारण	— Efficient		
प्रयोजन कारण	— Final	काल-निरपेक्ष (जो	
यांत्रिक कारण	— Mechanical	सभी कालों से रहे हो)	— Eternal
कारणता	— Causality	कालातीत	— Eternal
कारणता	— Causation	कालोचित	— Expedient
कारणता, अंतर्बर्ती	— Immanent		
क्रिया विधि	— Mechanism	क्रियावृत्ति	— Conative
क्रियात्मक	— Conative	क्रिया-विधिपरक	— Operational
क्रिया-वृत्ति	— Conation	क्रियाशील	— Dynamic
कुंजीपद, कुंजीशब्द	— Key-notion	कुंठा	— Frustration
कुफ़्	— Blasphemy		
केवल	— Absolute	कोटि	— Category
कौटुम्बिक काम	— Incest		
क्रम	— Order	क्रम (Scheme के	
क्रियाकरण	— Operation	अर्थ में)	— System
क्लैसिक	— Classical	कॉस्मिक	— Cosmic
क्षतिमय	— Risk		
खंडन करना	— Refute	खंडनीय	— Falsifiable
खरा	— Authentic	खिंचाव	— Tension
खंडनीय	— Falsifiable		
गड़मड़	— Muddle	गमिंत	— Implicit
गड़मड़-घोटाला	— Muddle	गत्यात्मक	— Dynamic
गणक	— Calculator	गहनता	— Mystery
गणनयंत्र	— Calculator	गुण	— Attribute
गणितीय	— Mathema- tical	गुप्त	— Esoteric
		गुह्य	— Mystery

गतानुगति	— Convention	गुरु-विद्या	— Occult
गतानुगतिक	— Conventional	गुरु	— Esoteric
गतिक	— Dynamic	गुरुता	— Mystery
घोरः	— Tremendum	घटना-प्रवाह	— Trends
घटक	— Component	घोर	— Tremendous
घटक	— Factors.	घोषणा	— Declaration
चिन्तये अतोऽस्मि	— Cogito ergo	जुनौती	— Challenge
	sum	चेतना	— Awareness
चित्तवृत्ति	— Disposition	चेतावनी	— Warning
चीत्कार	— Exclamation		
जड़पूजा	— Fetichism	ज-वशवित	— Elan vital
जनसाधारण	— Laity	जैव, जैविक	— Biological
जातिविलोपन	— Extirpation	जैविक एकता	— Organic unity.
	of species		
डोस	— Concrete		
संश्रमं	— Occult	तर्कसिद्ध	— (log.) Valid
तल	— Level	तर्कनातीत	— Non-rational
सध्यपूर्ण	— Authentic		
सद्धानुबंधन	— Colligation	तादात्म्य	— Identity
	of facts	तदात्म्यीकरण	— Identification
तनाव	— Tension		
तर्कपूर्ण	— Rational	तारीख	— Fetish
तर्कमूलक	— Discursive	तीव्र	— Extreme
तर्क-वितर्क	— Dispute	तुल्यरूप शब्द	— Analogue
तर्क विरुद्ध	— Irrational		
श्रुतिपूरक	— Compensatory		
दंतकथा	— Myth	दूरदर्शिता	— Prudence
दायित्व	— Risk	द्विपाक्ष	— Dilemma
दायी	— Responsible	रीतिरिवाज	— Esoteric

दुर्ब्यवस्था	— Chaos	दैववाद	— Fatalism
दुश्चक्र	— Vicious Circle	देवी समाधान	— Deus ex machina.
दुर्बिचिता	Anxiety	दोलन	— Oscillation
दृढ़ कथन	— Assertion	द्रव्यवाची, द्रव्यवाचक	— Concrete (logic)
दृढ़ प्रत्यय, दृढ़मत,	— Conviction		
दृढ़ प्रत्यायक	— Convictor	द्रव्यसूचक	— Substantival
दृष्टांत	— Parable	द्विषार्थक	— Ambiguous
देवकथा	— Myth	द्वयर्थक	— Ambiguous
देवत्व-प्राप्ति, देवीकरण	— Deification		
धर्मनिष्ठ, धर्मपरायण	— Religious	धर्मादेश	— Commandment
धर्मविज्ञान, धर्मविद्या	— Theology		
नकारात्मक	— Negation	निर्धारित	— Defined
नतोदर	— Concave	निमोक्षणीय	— Irremediable
नबी	— Prophet	निर्धारक	— Factors
नमूना	— Pattern	निर्लिप्ति	— Detachment
निरूप्यात्मक	— Anthropomorphism	निर्वाण	— Extinction of species
निरूपणीकरक	— Anthropomorphism	निर्विकल्प	— Immutable
		निर्विकार	— Immutable
न्यायसंगत	— Justified, Justifiable	निर्विवाद	— Indisputable
निगम्य	— A priori	निर्वेद	— Resignation
नित्य	— Eternal	निर्वैयर्थिक	— Impersonal
नित्य	— Immutable	निश्चल	— Static
निदर्शन करना	— Demonstrate	निश्चित	— Defined
		निश्चित कथा	— Association
निदेश	— Ruling	निश्चितार्थक कथन	— Indicative statement
निर्गमन	— Emanation		

निर्णय	— Decision	निश्चायक	— Conclusive
निर्देशात्मक	— Ostensive	निरचिति	— Certainty
निर्भरित	— Inerrant	वर्गीय निश्चिति	— Logical certainly
निश्चितता	— Regularity	निश्चेष्ट	— Passive
नियामक	— Regulative	निषिद्ध	— Taboo
निराकरया	— Refute, Rejection	निष्क्रिय	— Pa.sive
निराशावाद, } निराशावृत्ति	— Pessimism	निस्सरण, निस्सारक	— Emanation
निरुत्तर	— Irrefutable	निस्सारित	— Exiracted
निरुपाधि	— Absolute	निहित	— Implicit
रिरुपाधिक	— Uncondi- tional	निःशेषी	— Exhaustive
निरोधक	— Prophyla- ctic	निःसंदिग्ध	— Indubitable
निर्देश्य	— Referent	निःसंदेह	— Indubitably
पक्षपोषण	— Defence.	न्यायादेश	— Ruling
पदानुक्रम	— Hierarchy,	न्याय्य	— Justifiable
पदार्थ	— Category.	परिग्राम निरपेक्ष	— Deontology. नीति
परंपरानिष्ठ	— Orthodox.	परिनिष्ठित	— Classical.
परकृत	— Passive.	परिपाटीबद्ध	— Conventional.
परम	— Absolute.	परिमापित	— Defined.
परमानन्द	— Beatitude.	परीक्षया	— Experiment.
परिकलक	— Calculator.	परोक्ष	— Invisible.
परम्परागत	— Conventio- nal.	पवित्र	— Holy.
परस्पर-क्रिया	— Interaction.	पवित्र	— Sacred.
परामूर्त करना	— Overwhelm.	पवित्रता	— Sanctity.
परावर्ती	— Reflexive.	पक्षो'ना	— Persona.
		पहेलिका, पहेली	— Puzzle.
		पारस्परिक	— Correlative.

पराव्याख्या	— Super-explanation.	पराभ्रोहया	— Paranoia.
परिकल्पना	— Hypothesis.	पारलौकिक	— Other-worldly.
परिकल्पनात्मक.	— Speculative.	पावन	— Holy.
परिकल्पित		पारलौकिक	— Eschatological.
परिग्रही	— All-Comprehensive.		
पुनरावृत्ति	— Repeat.	पुनर्मेळ	— Reconciliation.
पुनोत्त	— Sacred.		
पुनीतता	— Sanctity.	पुरस्कार	— Requite.
पुनरुक्ति	— Tautology.	पुष्टिकरणा	— Confirmation.
पूज्य	— Blessed.	पूरक	— Complementary.
पूज्यार्ह	— Blessed.		
पूणात्मक	— Holistic.	पूर्वनियतता	— Foreordination.
पूणीकरण	— Integration.		
पूर्वदर्शन	— Foreseeing	पूर्वज्ञान	— Foreknowledge
प्रख्यापन	— Declaration.	प्रतिरूप	— Pattern.
प्रतिकारक	— Compensatory.	प्रतिरूप	— Model.
		प्रतिरूप	— Type.
प्रतिकृति	— Model.	प्रतिरोध	— Resistance.
प्रतिक्रम	— Inverse.	प्रतिदान करना	— Reciprocate.
प्रतिगमन	— Regression.	प्रतिफल चुकाना	— Reciprocate.
प्रतिदान	— Requite.	प्रतिज्ञाति	— Proposition.
प्रतिपूरक	— Compensatory.	प्रतिवाद	— Defence.
		प्रतिवादी	— Defendant (law)
प्रकार	— Type.		
प्रकार्य	— Function.	प्रतीपगमन	— Regression.
प्रकाशना (ईसाई धर्म)	— Revelation.	प्रत्यय	— Idea.
प्रक्रियात्मक	— Procedural.	प्रत्यक्ष संवाद	— Correspondence point to point.
प्रतिफलित	— Requite.		

प्रतिबंध	— Qualification.	प्रदर्शक	— Revelatory.
प्रतिबंध	— Condition.	प्रभुता, प्रभुत्व	— Sovereignty.
प्रतिबंधित	— Conditioned.	प्रमाण	— Standard.
प्रतिबुद्धिवाद	— Anti-intellectualism.	प्रयोग	— Experiment.
		प्रज्ञा	— Intellect.
प्रतिमान	— Model.	प्रज्ञात्मक	— Intellectual.
प्रतिमान	— Standard.	प्रज्ञान	— Intelligence.
प्ररूप	— Type.	प्राणाशक्ति	— Elan vital.
प्रलोभन	— Incentive.	प्राथमिक	— Initial
प्रवर्तक	— Persuasive.	प्राग्दर्शन	— Foreseeing.
प्रसारण	— Radiation.	प्राग्ज्ञान	— Foreknowledge
प्रसारित	— Radiated.	प्राधिकारी	— Authority.
प्रत्युत्तरदायी	— Responsive	प्रामाणिक	— Genuine.
(पुनारी के प्रति)		प्रामाणिक	— Authentic
प्रज्ञात्मक	— Noetic	प्रायिक	— Probable.
प्रज्ञानात्मक	— Norm	प्राज्ञ	— Prudent.
प्रसाद	— Grace.	प्राज्ञता	— Prudence.
प्रसुप्त	— Dormant	प्रारम्भ करना	— Initiate
प्राक्कल्पना	— Hypothesis.	प्रांसाइन	— Incentive.
प्रागनुभव	— A priori.		
फलतः	— Ultimately.	फैसला	— Decision.
वचाव	— Defence	व	
वहिष्कारक	— Exclusive,	वहिस्राव	— Efflux
वहिःस्रव	— Efflux.	वहिनिस्र	— Transcenden-
बाध्यता	— Compulsion		tal,
बाध्यकारी	— Compulsive.	बाह्य	— Objective
बाह्य	— Extraneous,		
बुद्धि	— Intellect.	बुद्धिवाद	— Rationalism.
बुद्धिगम्य	— Intellectual.		

दुर्द्विषयगत	— Rational, based on rea- son as organ.	दुर्द्विषयसम्बन्ध	— Rational, en- dowed with the faculty of reason.
महाबोध्य	— Cosmic.		
बोध	— Comprehen- sion.	बोध	— Awareness.
		बौद्धिक	— Intellectual.
बोध	— Apprehen- sion.	बौद्धिक	— Noetic.
भ			
भविष्य दर्शन	— Foreseeing	भावोत्प्रेषक	— Emotive
भाग्यग्रहण	— Participa- tion	भावना	— Idea
		भाव-समाधि	— Ecstasy
भाव्यवाद	— Fatalism	मिथुन	— Encounter
धान	— Awareness	भिन्न जातीय	— Heteroge- neous
भाव	— Being		
भाव-प्रेरक,	— Emotive	अम	— Illusion
म			
मन्त्रमुग्धता	— Fascination	मनुष्यस्वार्थोपण	— Anthro- pormorphism
मत	— Tenet		
मध्यमाव	— Excluded middle	मनोमयि	— Obsessional Neurosis
मनोनेत करना	— Choose	मनोमयि	— Obsessional Compulsive Neurosis
मनोमाव	— Disposition		
मनोवृत्ति	— Disposition		
मनोवृत्ति	— Mentality	महान	— Awesome
मरणान्तर	— Eschato- logical	मानवरोप	— Anthro- pormorphism
मार्ग	— Demand	मानव विशाल	— Anthro- pology
मॉडल	— Model		
मान	— Value	मानस-व्यापार	— Function

मानक	— Norm	मान्यता	— Validity
मानक	— Standard		
विध्याप्य,	— Falsifiable	मु'हे-मु'हे मतिमिन्ना	— Homo
विध्यापनीय			Mensura
मुठमेंड	— Encounter	मूल्य	— Value
मूलभूत	— Ultimate	मूल्यन	— Value
मूर्त	— Concrete	मूल्य-मीमांसा	— Axiology
मूर्ति-म'जन	— Iconoclasm	मूल्य-मीमांसीय	— Axiological
मूर्ति-म'जक	— Iconoclast	मूल्यों को व्यवस्था	— Organiza-
मृत्युपर	— Eschato-		tion of
	logical		values
मेल-मिलाप	— Reconcili-		
	lation		
		य	
यथातथ्य, यथाभूत	— Exact	नीतिपरक युक्ति	— Moral
यथावध्य	— Exactness	प्रकृति-प्रयोजन युक्ति	— Physic-theo-
यथार्थ	— Concrete		logical
यथार्थ मान	— Indicative	प्रत्यय सत्ता युक्ति	— Ontological
	mood	प्रयोजनवादी युक्ति	— Teleolo-
यांत्रिक	— Mechanic		gical
यांत्रिकता	— Mechanism	विश्व-अपातित	— A contin-
युक्ति	— Argument	युक्ति	gentia
युक्ति	— Arguement	विश्व कारण युक्ति	— Cosmo-
अमिकरूप युक्ति	— Design		logical
उद्देश्यमूलक युक्ति	— Teleological		
युक्तिमूलक	— Rational, ba-	युक्तिवाद	— Rationalism.
	based on reason	यौक्तिकीकरण	— Rationaliza-
	asan organ.		tion.
युक्तिमूलक	— Rational; -	रचना	— Organic stru-
	based on reason		cture.
	as an organ.	रहस्य	— Mystery.

र

रहस्यवाद	— Mysticism.	रुढ़िगत	— Conventional.
रहस्यानुभव	— Mysticism.	रुढ़ परिभाषा	— Conventional
रागात्मक	— Passional.		definition.
रिक्त	— Vacuous.	रूपांतर	— Version.
रिक्तपूरक प्राक्-	— Ad hoc hypo-	रूपात्मक	— Modal.
कल्पना	thesis.	रेचनात्मक	— Purgatorial.
रौतनुसार	— Conventional.		

ल

लकीर पंथी	— Dogmatist.	लोक	— Public.
लक्षण	— Attribute.	लोकहित	— Common
ललकार	— Challenge.		good.
ललक्ष्याक	— Figurative.		

व

वचनबद्धता	— Commitment.	विदेशात्मिक-शोध-समिति	— Psychical Research Society.
वरण	— Choose.		P. R. S.
वरिष्ठता	— Superiority.	विधान	— Sanction.
वर्जित	— Taboo.	विधेय धर्म	— Transcendentials.
वशीकरण	— Fascination.		
वस्तुनिष्ठ	— Objective.	विध्यनुकूल	— Valld.
वाम	— Perverse.	विनियामक	— Ragulative.
वामता	— Perversion.	विनिश्चय	— Decision.
वास्तविक	— Actual	विपर्यस्त	— Perverse,
वास्तविकीकरण	— Actualisation.		Pervert.
विकिरित	— Radiated.	विकिरण	— Radiation.
विकृत	— Perverse.	विफलता	— Frustration.
विकृति	— Perversion.	विमा	— Dimension.
विचलन	— Deviation.	विभिन्न दर्शन-ग्रहण	— Eclecticism.
विचार	— Idea.	विभिन्नदर्शन-ग्राही	— Eclectic.
विचारधारा	— Ideology.	विभिन्नित	— Differentiated.
विजातीय	— Heterogene-		
	ous.	विभेदित	— Differentiated.

विशुद्ध करवा	— Redeem.	विशिष्टता	— Qualification.
विशेषणीय	— Redceenable.	विहृदि	— Sanctity.
बिरहता	— Boredom.	विष्'य	— Trust.
विरोधाभास	— Paradox.	विश्लेषात्मक	— Analytic.
विरोधाभासी	— Paradoxical.	विश्वास	— Belief.
विरोधी	— Opponent.	विश्वात्मक विश्वास	— Affirmative.
विलगाव	— Estrange-	निषेधात्मक विश्वास	— Negative.
	ment.	विशेषणवाह	— Attribution.
विषय	— Dispute.	विशेषता	— Attribute.
विचित्रित	— Abstraction.	विषय	— Heterogeneous.
विवेकशील	— Rational,		
	endowed with	विषयेतर	— Extraneous.
	faculty of	विसंगत	— Irrelevant.
	reason.	विस्मय	— Awe.
विवेकी	— Rational, ex-	विस्मयकारी	— Awesome.
	dowed with the	विस्मयाकुल	— Awful.
	faculty of	विस्मयाधिभूत	— Awful.
	reason	विश्वल होना	— Overwhelm.
वैकल्यपद	— Privative term.	वैयक्तिक समीकार	— Personal
वैयक्तिक विचरण	— Personal		education.
	error.	वैज्ञानिक पुनर्गठन	— Rationaliza-
वैध	— Valid.		tion in Science
वैधरण	— Validate.	वैराग्य	— Detachment.
वैधता	— Validity.	वैशेषणिक	— Adjectival.
वैयक्तिक	— Individual,	शिल्पी	— Artificer.
व्यक्तिनिष्ठ	— Subjective.	वैधर्मिक	— Objective.
व्यक्तिबंधन	— Correlation.	व्यष्टीय	— Individuation.
व्यवस्था	— Organization	व्यष्टि विकास	— Ontogenesis.
व्यवस्था	— System.	व्यापार	— Function.
व्यष्टि	— Individual.		

शब्दशः	— Literally.	शुद्धता	— Sacredness.
सहीद	— Martyr.	मन्त्रा	— Faith.
शब्दिक	— Literal.	श्रुति (हिन्दुत्व)	— Revelation.
शाश्वत	— Eternal.	शून्य	— Vacuous.
शास्त्रनिधि	— Ritual.	शून्यतः	— Creation ex nihilo.
सुवि	— Sacred.	श्रेणीबद्ध	— Hierarchy.
सुचिता	— Sacredness.		
		स	
सर्वज्ञता	— Omniscience.	सर्व समावेशी	— All-Comprehe- nsive.
सर्वशक्तिमत्ता	— Omnipotent.		
सर्वपक्षी	— Comprehen- sive.	सर्वहित	— Common good.
		सर्वानुपूर्ण	— Comprehensive
सर्वपरी	— Comprehen- sive.	सर्वानुपूर्ण	— Exhaustive.
		सर्वानुषास	— Pessimism.
सर्वपिता	— All-father.	सर्वोत्कृष्टता	— Superlative.
सर्वतः पूर्ण	— Exhaustive.	सर्वोत्तमता	— Superlative.
सर्वव्यापक	— Comprehen- sive.	सर्वोपस्थिति	— Omnipresence
		सहचार	— Association.
सर्वसमाप्ति	— All comprehe- nsive	सहबंधन	— Correlation.
		सहभा गता	— Communion.
सर्वसमाप्ति	— Comprehen- sive.	सहसंबद्ध	— Correlative.
		सहिष्णुता	— Tolerance.
सर्वसमाप्ति	— Synoptic.		
सांयोगिता	— Contingent.	सामान्य बुद्धि	— Common Sense.
साधनतावाद	— Instrumenta- lism.	सामान्यीकरण	— Generalisa- tion.
सापेक्षता	— Relativity.		
सामंजस्य	— Harmony.	साम्यानुमान	— Analogy.
साध्य	— Analogy.	सायुज्य	— Communion.
सामन्तवाद	— Feudalism.	ईश्वर सायुज्य	— Communion with God.

सामान्य विचार	— Astraction.		
सामान्य प्रत्यय	— Concept.	सारसंग्राही	— Synoptic.
सिद्धांत	— Tenet.	सार्वजनिक	— Public.
सिफारिशी	— Commenda-	सूत्रगत	— Initiate.
	tory.	सृष्टि	— Creation ex ni-
सीमांकन	— Demarcation.		hilo.
सीमा	— Limit.	क्षोपाधिक	— Conditioned.
सीमांकित	— Limiting.	सोपान-क्रमिक	— Hierarchy.
सीमा-निर्धारण	— Demarcation.	सौंदर्यशास्त्र	— Aesthetic.
सुधारवाद	— Ameliorism,	सौंदर्यात्मक	— Aesthetic.
सुसोपीकरणा	— Interpreta-	सौंदर्यनिभूति	— Aesthetic
	tion.		experience.
संकलन	— Integration.	सौषानिक	— Hierarchy.
संकल्प	— Intention.	संप्रत्यक्ष	— Apperception.
संकल्पना	— Concept.	संप्रत्यय	— Concept.
संकल्पवाद	— Voluntarism.	संप्रत्यय	— Conviction.
संकेत	— Hint.	संप्रत्यय	— Conviction.
संक्रमण	— Transference.	संप्रत्यायक	— Convictor.
संकार्य	— Operation.	संप्रत्ययात्मक	— Convictional.
संक्रियावाद	— Operationalism	संप्रत्ययवाद	— Conceptualism
संगति	— Harmony.	संप्रत्यायक	— Convictional.
संगठन	— Organization.	संबंधित, संबद्ध	— Related.
संगठित	— Integration.	संबोध	— Concept.
संचयी, संचित	— Cumulative.	संबोधवाद	— Conceptua-
संदर्शक-पोस्ट,	— Guide-Post.		lism.
संदर्शिका		संभावित	— Probability.
संदिग्ध	— Ambiguous.	संभाव्य	— Probable.
संनिश्चय	— Verdict.	समाकल्पन	— Apperception.
संश्लेष	— Synthesis.	समारोपन	— Attribution.

संपात	— Coincidence.	सम्प्लोइन	— Fascination.
संपाती	— Coincident	संघात्मक	— Substantial.
संपुष्टि	— Confirmation,	संज्ञान	— Cognition.
	Corroboration	संपोषण	— Corroboration
संपूर्णात्मक	— Holistic.	संज्ञानवादी	— Cognitivist.
संप्रतिपत्ति	— Consensus.	संज्ञानात्मक	— Cognitive.
संज्ञापित करना	— Communicate.	संस्थिति	— Collocation.
संरक्षण	— Conservation.	सहति	— System.
संलग्नता	— Concern.	सच्चा	— Genuine.
संविन्यस्त	— Formulate.	सत्याप, सत्यपनीय	— Verifiable.
संविन्यस्त	— Formulated.	सनातन	— Immutable.
संलग्न	— Cohesion.	समादेश	— Command.
संसक्तता	— Coherence.	समाधेयक	— Solver.
अनुतामिक	— Systematic	समावेष्टन	— Participate.
संसक्तता		समाहारवाद	— Syncretism.
संमचना	— Information.	समुच्चयवाद	— Syncretism.
संयुचित करना	— Communicate.	समयोचित	— Expedient.
संविगकारक	— Emotive.	समर्थन	— Justification.
संविभ्रम	— Paranoia.	समर्पण	— Dedication.
संश्लेषात्मक	— Synthetic.	समाकरणा	— Intergration.
सस्तान	— Commenda-	सम्मुख होना	— Encounter.
	tion.	सर्वकालीन	— Enduring.
संस्तारी	— Commendatory	सर्वगतता	— Omnipresence
मंस्तुत	— Aaproved.		
स्तर	— Level.	स्वनिर्णयशील	— Autonomous
स्वयंसिद्ध,	— Axiom.	सूची-स्तंभ	— Pyramid.
स्वयंसिद्धि		सूची-स्तंभीय	— Pyramidal.
स्वांगीकरणा	— Assimilation.	स्वतः प्रवृत्ति,	— Spontaneity.
स्वातन्त्र्य, संकल्प	— Freedom of	स्वतः स्फूर्ति	
	will.		

स्वातंत्र्य	— Freedom of will	स्वयं	— Causa Sui.
स्वाधीन	— Autonomous.	स्वमेख	— Symphony.
स्वायत्त	— Autonomous.	स्वसंगति	— Symphony.
स्वीकारोक्ति	— Assertion.	स्थैतिक	— Static.
स्वीकृत	— Sanctioned.	हुतात्मा	— Martyr.
स्वीकृति	— (Ratification के अर्थ में) Sanc- tion.	हानिभव	— Risk.
ज्ञान-संबन्धो	— Noetic.	ज्ञानाश्रयी सिद्धांत	— Cogonitivist.
ज्ञानानेति	— Transcendental		



नाम-निर्देश

अक्वाइनस, टामस ६६, ७७, ८३ (आ), १२३, १९५, २६२ (ग),
३६१ ।

अगस्टिन, संत ६६, ११५, १२० ।

अ सेल्म ६६ (ज), ७५ ।

अरविन्द ३७७ ।

अरस्तू ७८ ।

इस्नातन ९१० ।

एर, ए. जे. ६६, २५२ ।

कर्त्तगोर्व १ ।

कात, इमानुएल ६६, ७९, ८६, ९३ (ज)

काफमैन, वाल्टर १९७ ।

केल्पर्ड, जॉन ६६ ।

केनी ए० ३०६ ।

कोपनिकस २८ ।

क्रोपुल्स्टन ७७, ८५ ।

क्रौम्बी, आई० एम० २५९, २९१-२९५, ३०१ ।

मैलेसिओ २८ ।

मैलोवे, जार्ज १४ ।

ग्रीन टी० एच० १४६ ।

जेम्स, बिबियम ३८, १२९, १७१, १८३-१९८, २६६ ।

जेहनर, आर० सी० ३७ ।

टेनेट, एफ० आर० ८६, ८९ (ज) ।

डाविन, चार्ल्स २९, ३१, ३२, ८७, ८८, (ज), २०७ ।

दुलसीघास १४८ ।

लीमिस् पॉल १२३, १९४, १९५, ३१६-३३६, ३६१, ३६६ ।

पूलेस १४६ ।

वास, लाला नरवान ३६५ ।

- बेकार्त, रेने ३०, ६६ ।
 न्यूटन ३०, ३२ ।
 पिटर्सन, एच० १९९ ।
 पेटन, हेच० जे० १३, ९४ ।
 पेरी, राल्फ बर्टन १८३ ।
 पेसी, विलियम ८६, ९१ ।
 प्रायार् ए० एन २६१ ।
 प्रिगिल-पेटिसन ९०, १६१ (ज), १६७ ।
 प्लेटो ६६, ७८, १५४, १५५ ।
 फिडले, जे० एन ६६, २५४ (ज), २५९, ३०४, ३७३ ।
 फायड, सिगमुंड २९, १७१, १९८-२२३ ।
 पलू, ए० ६६, ११६ (ज), १३६, १३९ (ज), १४१ (जो), २५४ (ज),
 ३०४, ३७३ ।
 बर्गसो, हेनरी ३८, १४३, १७१-१८३, २६६ ।
 बर्टोल्सी ११३, १२३ ।
 बाल्मीकि १४८ ।
 बेसी, डो० ३१५ ।
 ब्लूबर, मार्टिन २४३ ।
 बोल्सकेट, ब० ४२, ४४ ९०, १६१ (ज), १६७ ।
 ब्राइटमैन, ई० एस० १२९ ।
 ब्राऊन, पेटर्सन २५९ ।
 ब्रेथवेट, जार० बो० ३४४-३५२ ।
 ब्रैडले, एफ० एच० ४२, ४४ ।
 मार्टिनो, जेम्स १४, ८६, ८७ ।
 मिचेल, बेसिल २८९-२९५ ।
 मिल, जॉन स्टुअर्ट १२९, १३५ (ज) ।
 मिलमेड, बेला के० २०१ ।
 मूर, जी० ई० २६१ ।
 मोर, हेनरी ८६ ।
 मीकी, जे० ११६, १३५, १३७, १३९ (ज), १४१ (ज) ।

मेकीनोन, डी० एम० १५८ ।

मेकडगव, वि० १४६ ।

मेकगुमर, जी० १४ ।

मेकटगार्ट, जे० एम० ई० ११९ ।

मेकलोस्के, एच० जे० १३५, १३६, १३७ ।

मैल्काँप, नार्मन ६६, ७४ ।

मैस्केल, ई० एल० ७७, १२३ ।

मॉगन, वनोयड ७८ ।

युंग, कार्ल गुस्ताव १७१, १८४, २२३-२४६ २७१, ३६८ (ज), ३७४ ।

राखेनवाल ८० ।

राधाकृष्णन ३६५ (ज), ३७७ ।

रामजे, ईपन १२३, २६६, २८२-२८९, २९० ।

रेनर ७४ ।

रॉयस, जे० ९०, ११८, ११९, १४५ ।

रॉस, जेम्स फ० ३०६ ।

लाइबनित्स ६६ ।

लूयर, मार्टिन १८३ ।

लैपलेस ३० ।

लाईट, बी २४२ ।

विट्गिन्स्टाइन, एल० ३६४ ।

विल्सन, जॉन २७२-२७७ ।

विस्डम, जॉन २७७-२८२ ।

व्हाइटहेड, ए० एन० १५, १७५ ।

वौड १४६ ।

दलाईमाखर १६५ ।

दांकर ११५, १२३, १५७, १५८, १७१, १९५, ३५८ (ज), ३६६ (ज) ।

सोल्ले, डब्ल्यू० आर० ९३, १०२-१०५, ११८, ११९, १४५ ।

स्पिनोजा २१, ४१, ४५ (ज), ११२ ।

स्मार्ट, जे० जे० सी० ६६ ।

हडसन, डब्ल्यू० १२३ ।

हबर्ट, चरबरी के २७ ।

(४)

हिफ, बॉन ६६, २५९, २८९-२९५, २९५-३०३, ३४४ ।

हेगेल ४२, ४३, ६६, ९० ।

हेयब, आर० एम० ३३६-३४४, ३५९ ।

हॉल, डब्ल्यू २६७ ।

ह्यू ७४ ।

ह्यूम, डेविड ८६, ८७, ८८ (ज) ।



धर्म

